

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

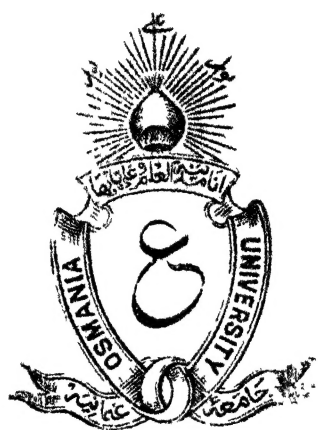
Class No. 181.4

Book No. 191

Accession No. 094



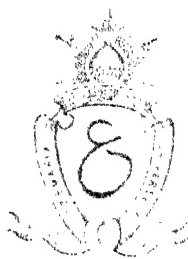




اصول فلسفه بنو







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول فلسفہ ہندو

(تصنیف)

پی۔ ٹی۔ سرینیواسا اینگار

(ترجمہ)

مولوی احسان احمد صاحب - بی۔ اے

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ، جامعہ عثمانیہ


۱۳۵۱ھ ۳۲۱ھ ۱۹۳۲ء

طبع و اشاعت: دارالکتاب، لاہور

یہ کتاب تھیوسافیکل پبلیشنگ ہاؤس مدراس کی اجازت سے  
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اوروں میں ترجمہ  
کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین اصول فلسفہ ہنود

ابواب	فصول	مضامین	صفحات
۱	۲	۳	۴
باب ۱	۰	وہ تصورات جو ہندوستان کے تمام	۱ تا ۵۰
باب ۲	۰	فلسفیانہ مذاہب میں عام ہیں۔	۵۱ تا ۵۴
"	فصل اول	مابعد الطبیعیات	۵۴ تا ۷۵
"	فصل دوم	ویدانتہ	۷۵ تا ۸۳
"	فصل سوم	ساتکھیمہ	۸۳ تا ۸۸
"	"	لوگ	۸۸ تا ۱۰۱
"	"	آگہ	۱۰۱ تا ۱۰۲
"	"	مذہب وشنو کے حوالے	۱۰۲ تا ۱۰۸
"	"	مذہب شیو کے حوالے	۱۰۸ تا ۱۱۰
"	"	شیوہ یا مہی شورہ آگہ	۱۱۰ تا ۱۱۱
"	"	(۱) پاشوپتہ فرقہ	۱۱۱ تا ۱۲۱
"	"	(۲) شیواسدھانتہ	۱۲۱ تا ۱۲۵
"	"	پرستہ بھجنا فرقہ	۱۲۵ تا ۱۳۴
"	"	ویشنو آگہ	۱۳۴ تا ۱۳۸
"	فصل چہارم	ویشیشک اور نیائے	۱۳۸ تا ۱۴۶
"	"	(۱) ویشیشک	۱۴۶ تا ۱۵۲
"	"	(ب) نیائے	۱۵۲ تا ۱۵۶

صفحات	مضامین	فصول	ابواب
۴	۳	۲	۱
۱۶۸ تا ۵۲	پرده مماسه .....	فصل پنجم	باب
۱۷۵ تا ۱۷۸	بمکوت گیتا .....	فصل ششم	باب
۲۱۳ تا ۱۷۶	عمل کائنات .....	.	باب
			



# اصول فلسفہ و ہنر

## باب

وہ تصورات جو ہندوستان کے تمام فلسفیانہ مذاہب میں عام ہیں

قدیم یونان و روم کی طرح جدید یورپ و امریکہ میں بھی ایسے مختلف فلسفی فراتے عالم وجود میں آتے رہتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کے اساسی اصول سے اختلاف کرتا ہے مگر ہندوستان میں یہ بات نہیں ہے۔ یہاں اگرچہ مختلف دینوں میں بعض اہم مسائل میں اختلاف ہوتا ہے مگر ان سب میں جو تصورات عام ہیں وہ اس قدر کثیر اور اہم ہیں کہ بجائے خود اس کے مستحق ہیں کہ ان کو فلسفہ ہنر و یا ہندو فلسفہ کے عنوان سے بیان کیا جائے۔

اس قسم کے تصورات کو مختلف مذاہب میں مسلم مانا گیا ہے ان پر کوئی مفصل و مدلل بحث نہیں کی گئی کیونکہ ہر مذہب اور ہر فرقہ اپنے یہاں کی اس خاص تعلیم اور ان مخصوص مسائل پر زور دیتا ہے جو اس میں اور دوسرے مذاہب میں مابہ الامتیاز

ہوتے ہیں ہر فرقہ اور مذہب اسی قسم کے اختلافی مسائل کی تشریح و توضیح کرتا ہے اور انہیں کو یہ دلائل و براہین سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان مذاہب کی تعداد عام طور پر چھ بتائی جاتی ہے جن کو شدرشن کہتے ہیں۔ ان میں سے دو کلیہ متن وید سے اخذ ہیں۔ ان کو مجموعی طور پر مہاسا کہتے ہیں۔ اور ان میں سے ایک کا نام پرودہ اور دوسرے کا اترہ (یعنی قدیم و جدید) ہے انہیں کو کریمہسا اور برہمہ مہاسا بھی کہتے ہیں۔ یعنی دہرم اور برہما کی تحقیق باقی چار عقلی ہیں۔ یہ اگرچہ وید کو مقدس و محترم جانتے ہیں مگر ان کا مواد متن وید سے ماخوذ نہیں ہے ان کے نام یہ ہیں۔ سانکھیہ۔ یوگہ۔ نیاے اور وشیشک۔ یعنی بیان اسکی استدلال و تعریف کے علم لیکن مادہ وود اپنی کتاب سرودہ درس منکر رہا میں۔ اپنے عہد کم سولہ فلسفیانہ مذاہب کا تذکرہ کرتا ہے۔ چار واکہ بوڈا اترتھتاراما توجہ۔ پورن پرچنا۔ نکلوشیہ پاشوہ۔ شیوہ۔ پریش پچنا رامشیوہ۔ ویسی شیکہ۔ اکشہ پادہ۔ جے مہیہ۔ پانتیہ۔ سانکھیہ۔ پانچلہ شاکرہ۔ وہ ان مذاہب کی مخصوص تعلیم کی تشریح کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اصل یہ ہے کہ پڑھنے والا ان فلسفیانہ نظامات کے جگل میں جھنک جاتا ہے اور اس کے ذہن سے یہ بات اتر جاتی ہے کہ ان میں اس قدر اختلاف نہیں جتنی کہ ہم رنگی ہے حالانکہ مادہ وود صرف اختلاف ہی پر زور دیتا ہے۔ اس باب میں ہم ہندو فلسفہ کے مسلمات پر بحث کریں گے تاکہ ہر مذہب کے انفرادی مسائل اور فلسفیانہ تربیت کے طریقے پر غور کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے اس زمانے کے مغربی ارباب فکر کے نزدیک فلسفیانہ تر نظریہ سازی کا نام ہے۔ ان کے نزدیک اس کی غرض زیادہ تر ذہنی ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ ان مسائل کو حل کرتا ہے جو ذہن کو پریشان کرتے ہیں۔ لیکن ایک ہندو کے لئے (یونانی و رومی کی طرح) فلسفہ ایک عملی غرض و غایت بھی رکھتا تھا۔ اور یہ غایت اس کے نزدیک قوانین و قواعد کے مطابق زندگی منضبط کرنا تھی۔ ڈاکٹر بسل کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں مطالعہ حکمت عملی اغراض کے لئے کیا جاتا تھا اور اس سے کسی خاص زندگی کی پابندی تصور ہوتی تھی (مخصوص

تصویریت ص ۳۲) اور ہندوستان میں آج تک یہی حال ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ کو زندگی سے کبھی علیحدہ نہیں کیا گیا۔ اس لئے ہر مذہب اپنی تحقیقات کو اس خاص غرض کے حصول کے لئے جاری رکھتا ہے کہ انسان اس حالت تکمل تک کیونکر پہنچ سکتا ہے جس کو مکشہ کہتے ہیں۔ یہی ہر مذہب کی غایت الغایات ہے۔ اگر اس میں علمی اخلاقی روحانی تربیت کا ایسا طریقہ ہو جو انسان کو معرلہ کمال تک نہ پہنچا سکے تو فلاسفہ ہندو کے خیال کے بموجب اس کو باقی رہنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔

جدید یورپ کا صرف ایک فلسفی ہے جو فلسفہ کی یہ غرض اور غایت قرار دیتا ہے اور یہ پیغم مشرقی اسپینوزا ہے۔ وہ اپنی کتاب ڈی اینڈیکلشن اینڈ کے پہلے ہی جملہ میں کہتا ہے۔ ”جب تجربہ مجھے یہ سبق دے چکا کہ اجتماعی زندگی کے معمولی ماحول بیکار اور لغو ہیں اور یہ دیکھ کر کہ جن چیزوں سے میں ڈرتا ہوں ان میں سے بچانے خود کوئی چیز اچھی یا بُری نہیں بلکہ جس حد تک میں ان سے متاثر ہوں اسی حد تک یہ اچھی یا بُری ہوتی ہیں میں نے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ یہ تحقیق کی جائے آیا کوئی ایسی شے بھی ہے جو فی الحقیقت اچھی اور اس میں نفس تک پہنچنے کی اور اس کو متاثر کرنے کی قوت ہے۔ یہ جو تہا نفس کو متاثر کرتی ہے اور آیا درحقیقت کسی ایسی شے کا وجود ہے جس کے انکشاف و حصول سے میں مسلسل اعلیٰ اور نامتناہی مسرت سے بہرہ اندوز ہوسکوں۔

یہی نوزا کی طرح ہندوؤں کے نزدیک بھی فلسفے کی ابتدا اور اگلیہ یعنی لذات واکلام کے صحیح انداز سے اور انتہا مکشہ پر ہوتی ہے فلسفے کے لئے جو تحریک سب سے پہلے ہوتی ہے وہ ذہنی نہیں بلکہ جذباتی و اخلاقی ہوتی ہے مجھے دولت کیا کرنی ہے؟ مجھے اعزاز و اقربا کی کیا ضرورت ہے۔ مجھے یقیناً مرنا ہے۔ بیویاں تیرے کیا کام آئیں گی تو اس آتما کو تلاش کر جو پہاڑ کی چھٹی کھو میں چھپی ہوئی ہے۔ تیرے آبا و اجداد کہاں ہیں اور ان کے آبا و اجداد کہاں ہیں۔ قدیم زمانے کا ہندو اپنے بیٹے کو اس قسم کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ یہی تعلیم ویسا ہے اپنے بیٹے شو کو دیتا ہے۔ شو کہ جو اپنے بلند مرتبہ



پاپ سے بھی بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اور قدیم ہندوستان میں فلسفے کی حقیقت یہ ہوا کرتی تھی (مملوکان داس علم جذبات صفحہ ۹)۔

اور فلسفے کو عالم وجود میں لانے والی یہی قوت ہونی چاہئے اگر اس کو خشک لفظی بحث، جھوس کی لا حاصل کٹائی، بے ثمر اور گمراہ کن گوشش و یا کارانہ و نمائشی نیکی عظیم الشان دعاوی اور قلیل عمل سے کچھ زیادہ ہونا ہے تو اس کو عالم وجود میں لانے والی قوت یہی ہونی چاہئے۔ عالم ایک اخلاقی قیمت رکھتا ہے اور فلسفے کی غرض و غایت یہ نہیں کہ اپنے شیدائی کے لئے یہ نظریے کے ذریعے سے ایک تصور پیدا کر کے محض ایک طرح کی علمی تشفی کے احساس کا باعث ہو۔ بلکہ اسے کوئی شریف تر مقصد پورا کرنا چاہئے۔

اس لئے ہندو کے نزدیک فلسفہ محض ایک مجموعہ آراء ہی نہیں جس پر کو یقین و اعتماد رکھا جائے۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا اصول زندگی ہے جس کے مطابق انسان کو اپنی زندگی گزارنی چاہئے ایک طرح کی تربیت ہے جس کو اس حالت تک پہنچنے کے لئے حاصل کرنا چاہئے جس کا آغاز نفس عنصری کی قید سے رہا ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا مذاہب کے متعلق یہ کہنا بے انصافی ہے کہ یہ محض مجموعہ نظریات ہیں اور ان کو عمل و تربیت سے کوئی تعلق نہیں،

یہ تمام مذاہب، (سوائے اس بے دھنگی سی فلسفیانہ عدمیت کے جس کو سر وادرسن سنگرہا نے چار واکہ کے نام سے عالم کے سامنے پیش کیا ہے اور بھجرجپتی سے منسوب ہے) عالم کی ساخت، انسان کی فطرت اور ارتقاء انسانی کے فقہاء کے متعلق مندرجہ ذیل نتائج پر متفق ہیں۔

(۱) انسان شعور ذہنی اور جسم کا ایک مجموعہ ہے۔

(۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے۔

(۳) ذہن (انتہ کرنا) اگرچہ ایک داغی عضو ہے مگر مادی ہوتا ہے

اور اس میں اور آتما میں فرق ہے۔

(۴) ذہنی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہے اسی لئے تمام ذہنی واقعات کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات حس (دخان دریان) اور پانچوں آلات عمل (کرم ہندیہ) ذہن کی طرح لطیف مادے سے بنے ہوئے ہیں۔

(۶) گیارہ اعضاء، لنگہ وہ یا جسم لطیف میں ہوتے ہیں جو مقابلہ ایک مستقل اور پائیدار شے ہے۔

(۷) لنگہ وہ کا بوتقات گوشت و خون سے تعلق ہوتا رہتا ہے جو انسان کے لئے مادہ کثیف کے آلات حس اور آلات عمل فراہم کرتا ہے۔

(۸) مادہ (پراکرتی) متغیر ہے مگر مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہے۔

(۹) تاریخ عالم زمانہ عمل (کلیہ) اور زمانہ آرام (پرلیہ) پر مشتمل ہے۔ ہر زمانہ عمل کے بعد زمانہ آرام آتا ہے اور اسی طرح سے یہ سلسلہ جاری ہے۔

(۱۰) وہ لطیف عناصر جن سے تمام اشیائیں ہیں پانچ ہیں اور یہ پانچوں انسان کے حواس کے مطابق ہیں۔

(۱۱) عالم میں جس قدر قوت ہے وہ ذاتی اور شخصی ہوتی ہے یعنی شدت کے مختلف مدارج شعور کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

(۱۲) اس قوت کا نام پرانہ ہے جو مادہ اور روح کے درمیان واسطہ ہے۔

(۱۳) قانون تحلیل یعنی کرمہ جسمانی اور روحانی دنیا پر حاوی ہے۔

(۱۴) سمارہ یعنی کرمہ مادہ ابد الابد سے ہے اور اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔

(۱۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور تربیت نفس سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک مہینہ قسم کا ذہنی واقعہ ہے۔

حیرت کے قابل امر یہ ہے کہ مذکورہ بالا اصولی مسائل پر فلاسفہ ہند قطعاً متفق ہیں حالانکہ انہیں مسائل پر فلاسفہ مغرب میں ارسطو کے وقت اب تک بے حد اختلاف چلا آتا ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ نتائج کی اس طویل فہرست میں جس کے متعلق کل فلاسفہ متفق ہیں خدا کا کہیں ذکر

نہیں اور نہ کہیں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو اس عالم کے ساتھ کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔ اگرچہ ویدانت کی تعلیم مسلک ہمدادست کے مثل ہے لیکن اس کے علاوہ جتنے مذاہب ہیں اور ان کے بانی ان کی جس طرح سے شرح کرتے ہیں ان کو مغربی فلسفی الحاد کے علاوہ اور کسی شے سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ان سب مذاہب میں فطرت کی اکثر ایسی قوتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر یہ ایک عام اور مطلق ذات کے تصور کو خارج از بحث قرار دیتے ہیں ابتدائی سانکھیہ ویسی ششیکہ اور مہاساکی تصانیف کھلم کھلا ملحدانہ ہیں۔ یوگہ اور نیاتے سوتر میں ایک ایسی ذات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اول الذکر اس کو ایک قدیم معلم سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اور آخر الذکر اس کو صرف جڑا منرا دینے والا مانتا ہے اور اس سے زیادہ وقعت نہیں دیتا آخری دور کے فلاسفہ نے ان مذاہب کو موجدانہ رنگ دیدیا ہے اسی وجہ سے اس زمانے میں نریشورہ یا لمبد ایک قسم کی گالی ہو گئی تھی۔ ہم اب ان مذکورہ پندرہ مسائل پر بحث کرتے ہیں جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔

(۱) انسان شعور ذہن اور جسم کا مرکب ہے

مغربی فلسفہ میں شعور اور ذہن کا تصور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ یہ دونوں بعض اوقات مرادف الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً جب شعوری حالتوں اور ذہنی حالتوں کو داخلی زندگی کے تعبیر کی مختلف حالتوں کے نام کے طور پر استعمال کرتے ہیں بعض اوقات شعور ذہنی زندگی کی صفت یا اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن مشرقی فلسفہ میں یہ دونوں تصور دو مبینہ چیزوں کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔ شعور نفس حواس اور ان کے عمل کے لئے بمنزلہ سموت یا سمع کے ہے برخلاف اس کے ذہن جد یعنی غیر شاعر ہے بالفاظ دیگر نفس مادہ ہے اور شعور روح ہے۔ سموت یعنی شعور نفس وہ شے ہے جو انسان کو اپنے نفس اور حواس کے اعمال سے مطلع کرتی ہے

حوا سے ایک تمثیل لیکر اس کی تشریح کرتے ہیں۔ آپہنیں عالم کو اس وقت دیکھتی ہیں جب ان کو اشیاء کے سامنے کھولا جاتا ہے۔ اسی طرح جب سم و ت یعنی شعور ذہنی اعمال کی طرف پلٹتا ہے تو روح اپنے نفس کے افعال کو دیکھتی اور ان سے واقف ہوتی ہے اس کی حالت ایسی ہوتی ہے گویا روح سے روشنی کی ایک کرن نکلتی ہے اور ادراک و استدلال وغیرہ کے راستوں کو منور کر دیتی ہے۔ ان ذہنی افعال و اعمال کا وجود ہوتا ہے خواہ ان کے ساتھ شعور ہو یا نہ ہو جس طرح دنیا کا وجود ہے اب کوئی اس کو دیکھے یا نہ دیکھے جس طرح نظر ان کو انسان کے سامنے ظاہر کرتی ہے اسی طرح شعور کی روشنی ادراک و استدلال و طلب کے افعال کو شعور کے سامنے ظاہر کرتی ہے۔ شعور فکر نہیں کیونکہ فکر تو مشلات کا ایک جم غفیر ہوتا ہے شعور ان کے انسان پر ظاہر ہونے کا نام ہے۔ خود ہند و مصنف ان دونوں میں خلط کر دیتے ہیں کیونکہ لفظ جنانہ فکر اور شعور دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے چیت اینہ کا لفظ بھی خالی از ابہام نہیں کیونکہ تصور حرکت و جو مادی اشیاء کا قائل ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

شعور خالص اور شعور ذاتی میں امتیاز کرنا چاہئے۔ شعور ذاتی کی پرو فیسر ولیم جیمس نے اپنی کتاب ٹیکسٹ بک آف سائیکا لو جی کے باب دو از وہم میں تحقیق کی ہے۔ وہ اس کے دو حصے کرتا ہے (۱) ذات بحیثیت معلوم ہونے کے یعنی لینا یا منعم (۲) ذات بحیثیت عالم کے یعنی خالص انا۔ اول الذکر کی وہ پھر تقسیم کرتا ہے (۱) لنائے مادی یعنی جسم وغیرہ (۲) لنائے اجتماعی یعنی کسی شخص کی وہ شناخت جو اس کے دوست احباب وغیرہ کرتے ہیں (۳) لنائے روحانی یعنی شعوری حالتوں کا مکمل مجموعہ۔ انائے خالص کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے کہ یہ وہ ذات ہے جو فکر کرتی ہے ہی جزو شعور کی لمبی حالتوں کے عقب میں فاعل ہوتا ہے جس کے وجود سے نفسیات کو کوئی بحث نہیں ہے۔ یہ اس دعوے پر کہ انسان مرکب ہوتا ہے بہترین تنقید ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ تقسیم

بہت ہی خوب ہے لیکن یہ شعور خالص یعنی کبھی متغیر ہونے والی روشنی اور شعور  
 شخصی یعنی ذہن منور میں امتیاز نہیں کرتی یا جیسا کہ یوگی کہتا ہے۔  
 چیت شکتی اور چیتور تی میں فرق نہیں کرتی شخصی شعور اہم ہے جو تجربہ سے  
 عالم وجود میں آیا ہے یہ ایسی ہی تصویری تعمیر ہے جیسی کہ نقلی حلقہ میں دیتا ہے۔  
 شعور خالص آتا ہے اور جو کچھ ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے یہ  
 اس کے ساتھ ہوتی ہے۔ پرشہ کا خالص شعور وہ ہے جس کا شخصی شعور جس کے  
 ساتھ ذہنی و جسمانی حرکات ہوتی ہیں اور معمولاً ہم ان حرکات ہی سے واقف  
 ہوتے ہیں ایک پر تو ہوتا ہے۔ جب عضلات جسم کو حرکت دیتے ہیں تو ہم کو  
 لذت و الم اور اک و طلب یا حکم کا علم ہوتا ہے اور ہم کو خارجی اشیا سے علیحدہ  
 خود اپنے وجود کا قوت ہوتا ہے۔ یہ شخصی شعور کی حالتیں ہوتی ہیں اور ہر  
 حالت بجائے خود مرکب ہوتی ہے۔ اس سے ہم اس جزو کو نکالے دیتے  
 ہیں جس کا جسم و نفس باعث ہوتے ہیں جو کچھ باقی بچتا ہے یہ وہ شعور ہوتا  
 ہے جو کل ذہنی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے اس کو مغربی فلاسفہ میں سے  
 فلاطینوس نے سب سے پہلے پہچانا تھا اور اس کا پیرا کو لون تھیس یعنی  
 روح کے ذہنی افعال کا ہمراہی نام رکھا تھا۔ یہ شعور کی روشنی ہے جو عالم  
 ذہنی اور عجمی دونوں کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ خالص عقل کی قوت ہوتی ہے جو غیر  
 متغیر ہے اور مرکز ادراک نہیں ہو سکتی کیونکہ مرکز ادراک ذہن ہوتا ہے۔  
 اس طرح ہم کو شعور خالص کا ایک مبہم تصور ہو گیا ہے اور شخصی شعور سے  
 جب ذہنی فعلیت کو نکالتے ہیں تو یہ اس سے ایک جداگانہ شے ہوتی ہے۔  
 لیکن شعور خالص کوئی انتزاع نہیں بلکہ ایک حقیقی شے ہے اور یہ ان حقائق  
 میں سے سب سے بڑی حقیقت ہے جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے۔ اس  
 آتما کی زندگی کا تحقق ہی ہندوستان کے کل فلسفی مذاہب کا مقصد ہے۔  
 انسان کی اندرونی زندگی کو مغربی فلسفہ میں موج شعور کے نام سے  
 موسوم کرتے ہیں۔ پرو فیسر جیمس ذہن کی روانی کی حالتوں کی مندرجہ  
 ذیل چار خصوصیات بیان کرتا ہے۔

- (۱) ہر حالت یا خیال کسی شخصی شعور کا جزو ہوتی ہے -  
 (۲) شخصی شعور کے اندر حالتیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں -  
 (۳) شخصی شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے -

(۴) یہ اپنے معروض کے بعض حصوں سے بعض کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے بعض اجزا کو خوشی سے لیتا ہے اور بعض کو مسترد کر دیتا ہے (نیک بگٹ سائی کا لوجی باب ۱) اس بیان میں تغیر در حالت، اور تغیر مادہ سے تعلق ہیں۔ تسلسل و پند پرشہ سے تعلق رکھتے ہیں اور شخصی شعور مادہ اور پرشہ دونوں کے مجموعہ کا نتیجہ ہے۔ مادہ اپنے آپ کو تغیر پذیر حالتوں کے ایک سلسلہ کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ اور روح جس کی روشنی مسلسل ہے ان حالات میں سے چند کو منتخب کر لیتی ہے اور ان کو انسان پر نظر کے ذریعے ظاہر و روشن کرتی ہے۔ ہمیں ذہن کی کل حالتوں یعنی گل و قوقوں خواہمشوں اور دیگر افعال کو ایسے مادہ کی حالتیں سمجھنا چاہئے جو بہت متغیر ہوتا ہے اور ان روحانی خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ روحانی زندگی مسلسل و غیر متقطع ہوتی ہے۔ پروفیسر جیمس کہتا ہے کہ مذکورہ بالا چار دعووں میں سے تیسرے سے دو باتیں مراد ہیں (۱) جس حالت میں زمانی خلا ہوتا بھی ہے اس حالت میں بھی شعور کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ گزشتہ شعور کا سلسلہ اور ایک ہی ذات کا جزو ہے۔ (۲) شعور کی کیفیت میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ بالکل اچانک کبھی نہیں ہوتے۔ (۳) ایضاً اس تسلسل کی صرف اسی وقت توجیہ ہو سکتی ہے جب شعور کو ذہنی حالتوں سے علیحدہ خیال کیا جائے اور ان کے مابین ایسی نسبت سمجھی جائے جیسی روشنی اور ایسی اشیا میں ہوتی ہے جو روشنی سے منور ہوتی ہیں۔ کیفیت شعور میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لیکن اگر تمثیل کو ذرا اور طول دیا جائے تو معروض جو اس حالت میں ایک ذہنی حالت ہے روشنی کے میدان کے آخری گوشہ میں جا پڑتا ہے اس لئے دھندلا اور نامعلوم ہو جاتا ہے۔

سفر جی ایف اسٹاؤٹ اپنی کتاب مینول آف سائیکا لوجی میں لفظ

شعور کے دو معنی بیان کرتے ہیں۔ (۱) تو یہ لفظ تمام ذہنی حالتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے خواہ ہم کو ان کا وقوف ہو یا نہ ہو۔ (۲) یہ اس وقوف کا باعث ہوتا ہے جو ہم کو اپنا اور اپنے تجربات کا ذاتی حالتوں کے طور پر ہوتا ہے یعنی ایک طرح کی داخلی حس ہوتی ہے یا وہ فعل جس سے ہم کو ذہن اور اس کے اعمال کا اس طرح سے اور اک ہوتا ہے جیسے نظر سے مادی واقعات کا فادہ یہہر اس لفظ کے تین معنی بیان کرتے ہیں (۱) تو یہ ہماری نفسی زندگی کے کل مجموعہ کو ظاہر کرتا ہے یعنی وقوفی جذباتی اور اشتہائی حالتوں کو جن کا وقوف ہو سکتا ہے (۲) یہ ذہن کے بلا واسطہ جدائی یا ذاتی علم کو ظاہر کرتا ہے خواہ تو یہ علم اس کو خود اپنے اعمال کا ہو یا اپنے علاوہ کسی اور شے کے عمل کا جو خود اس کو معمول بناتی ہو۔ بالفاظ دیگر وقوفی فعل کی قوت کے معنی دیتا ہے نہ کہ ان جذباتی یا اردی افعال کے جن کا وقوف ہوتا ہے (۳) یہ اس اضطراری فعل کے معنی دیتا ہے جس سے ذہن اپنی حالتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان کو اپنی حالتیں خیال کرتا ہے۔ (نفسیات صفحہ ۲۶ و ۲۷) افظ شعور کے اظاؤٹ اور میہر کے دوسرے معنی کسی حد تک فلاسفہ ہنود کے تصور کے مطابق ہیں۔ اور اک جذبہ و طلب ذہن کے ایسے افعال ہیں۔ جو ذہنی توانیں کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔ خواہ یہ روح کی روشنی سے منور چوں یا نہوں اور یہ ان سے واقف ہو یا نہ ہو۔ معمولی نفسی تجربے میں روح کا یہ شعور لازمی و علمی طور پر زندگی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور صرف اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے، جب یہ ذہن سے علیحدہ کر دیا جائے۔ اور اس پر ذہنی اثر سے قطع نظر کر کے غور کیا جائے یہ شعور خالص انسان کا غیر مادی جزو ہے۔ اور اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ یعنی انسان اصلی ماس کو جنبہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی جاننے والا کیونکہ یہ ذہن حواس و عضلات کے اعمال و افعال اور اپنے آپ کو آتما سمجھتا ہے۔ پرشہ سویم پر کاشہ ہے جو اس کو خود اپنا وجود دکھاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو جسم و ذہن اسے علیحدہ خیال کرتی ہے جن کے وجود کا صرف اس وقت علم ہو سکتا ہے جب کوئی وجود و شاعران کا وقوف کرتا ہے۔ برخلاف ذہن کے کہ اس کے

وجود کا صرف اس وقت اظہار ہوتا ہے۔ جب اس کا کسی ذی شعور ذات کو وقوف ہوتا ہے۔ اس لئے اہل ہند کی کتابوں میں شعور کو اکثر روشنی سے تشبیہ دیکھی ہے۔ سورج کی روشنی ہم کو براہ راست نظر آتی ہے اور جب یہ کسی شے پر پڑتی ہے تو اس کے وجود کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح پرشہ اپنے وجود کو خود اپنے آپ پر بھی ظاہر کرتی ہے اور اس ذہن یا جسم کو بھی ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ اس کو تعلق ہوتا ہے جس کا بصورت دیگر اس کو شعور علم و وقوف نہ ہوتا اہل یورپ کی تصویریت مادہ کے وجود کو اس امر پر مبنی قرار دیتی ہے کہ اس کا ذہن کو شعور ہو۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ خواہ اس شے کے پس پردہ جس کا ہم کو مادہ کے طور پر وقوف ہوتا ہے کوئی مین ہو یا نہ ہو اس قدر یقینی ہے کہ حسوں کا وجود ہو جاتا ہے اور چونکہ حسیں ذہن کے تغیرات ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر ذہن نہ ہو تو انسان کو کسی خارجی شے کا علم نہیں ہو سکتا جان اسٹورٹ مل تعمیری تصویریت میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ خارجی عالم کے مظاہر کی تہ میں جس کا مستقل طور پر امکان ہے لیکن برکے کی مکمل تصویریت اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ فلسفہ ہندو ان سے بھی زیادہ عمیق تصویریت ہے۔ پرشہ کے لئے ذہن اور مادہ دونوں چیزیں خارجی ہیں۔ ان کو یہ ظاہر و آشکار کرتا ہے اگر اس کی روشنی نہ ہو تو یہ است یعنی نابود رہتے کیونکہ سدھا وہ یعنی کسی شے کے موجود ہونے کا علم پرشہ کی روشنی کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتا لیکن اپنے لئے پرشہ ہمیشہ منور ہوتا ہے۔ شعور تجربہ انسانی کا اصلی جزو ہے اس لئے نہ تو اس کا کسی شے سے ثبوت دیا جاسکتا ہے اور نہ کسی اور شے سے اس کے واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ ڈیکارٹ کا استدلال ہے کہ دریں سوچتا ہوں، ”لہذا میں ہوں“ ”بہند و فلسفی کہتا ہے چونکہ ”میں ہوں لہذا میں ہوں“ (۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے۔ انسان کے جس جزو کا ہم نے شعور نام رکھا ہے ہندو فلاسفہ کے یہاں اس کے مختلف نام ملتے ہیں پرشہ آتما بھوکتہ اور اس کی خصوصیات بھی



مختلف طور پر بیان کی جاتی ہیں۔ چنانچہ سانکھیہ گروہ کا پرشہ خالص شعور ہے جس میں کسی قسم کی کیفیت نہیں ہوتی۔ ویسی شیکہ گروہ کی آتما میں خواہش و سعی کی خصوصیت ہوتی ہے۔ لیکن کل مذاہب کے نزدیک آتما کی اصل خصوصیت سواجم پرکاش توہ ہے یعنی ذہنی اور جہانی اعمال و افعال کے منور و معلوم کرنے کی قوت جو اگر آتما نہ ہوتی تو بے شعور اور لاعلمی کی حالت میں ہو جاتے۔ یہ خود غیر متغیر ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایک مستقل و پایدار روشنی کی سی ہے جس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا انسان کے اس غیر مادی جزو کا عدم تغیر اور عدم حدود خود اس کے تعقل کے اندر موجود ہے۔ آتما و جھوٹے جو قید مکان سے آزاد ہوتی ہے۔ مادہ انوی یعنی سالماتی ہوتا ہے۔ الفاظ فلاطینوس ”یہ کل میں کل اور ہر جزو میں کل ہوتی ہے“۔ اس لئے آتما تو قابل تقسیم ہوتی ہے اور نہ مرکب ہے اور نہ ذرا گھٹ سکتی ہے نہ بڑھ سکتی ہے بلکہ پیدائش یا نشو و نما کی طاقت کا تعقل کرنے کی کوشش ہے سو وہ ہے کیونکہ شعور خود اس تعقل کے اندر موجود ہوتا ہے۔ پیدائش و طاقت کا تعقل اگر ایسے سلسلہ اشکال کے آغاز یا انجام کے طور پر کیا جائے جس میں کوئی عین اپنے آپ کو مشاہدہ کرنے والے کی نسبت سے ظاہر کرتا ہو تو یہ سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ چونکہ شعور طبعاً غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے اس کی نہ تو ابتدا ہو سکتی ہے اور نہ انتہا۔ آتما جہنہ یعنی شعور ابدی ہوتی ہے کیونکہ یہ مخلوق نہیں۔ شعور ابدی آتما کی اسی طرح خاصیت ہے جس طرح کہ حرارت و روشنی جگ کے خواص ہیں۔ (شکر، بھاشیہ، وید سوتر دوم ۳-۱۸) علاوہ بریں ازروئے تعریف بھی آتما ان آتما یعنی مادہ کی ضد ہے۔ تغیر پذیری مادہ کی اصل خاصیت ہے یعنی اس میں مختلف قسم کی شکلیں اختیار کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ برظاف اس کے آتما غیر متغیر ہوتی ہے۔ اس لئے شعور، آغاز و انجام اس کی تعریف میں داخل بھی نہیں ہے۔ یہ اپنا مقام بدل سکتا ہے یعنی ایک جسم سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے جسم کو منور کر سکتا ہے یا یوں کہو گے یکے بعد دیگر ایک مجموعہ اجسام اس سے متصل ہو کر اس کے عکس سے منور ہو سکتا ہے لیکن یہ غیر فانی اور ابدی ہوتا ہے۔ ہندوستانی فلاسفہ میں

صرف بعض بدھ مذہب کے فلسفی انسان کی آتما کے غیر فانی ہونے سے انکار کرتے ہیں لیکن بدھ مت اور جین مت سے اس کتاب میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف ان فرقوں سے بحث کی گئی ہے جو کم از کم وید کو مانتے ہیں اور اس سے اس طرح سے کھلم کھلا انکار نہیں کرتے جس طرح بدھ اور جین کے پیرو کرتے ہیں۔

(۳) ذہن اگرچہ ایک داخلی عضو ہے لیکن مادی ہے اور آتما سے مختلف ہوتا ہے۔ انسان کا ذہن ایک ایسا عضو ہے جو لطیف مادہ سے بنا ہوا ہے یہ غیر مادی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ پراکرتیہ یعنی مادی ہوتا ہے۔ مغربی فلسفہ میں جس اور اک ارادہ وغیرہ کو نفسی حالتیں قرار دیا گیا ہے اور فلاسفہ مغرب ان کو غیر مادی کہتے ہیں۔ ہندو فلسفہ میں ان کی دو حصوں میں تحلیل کی گئی ہے یعنی را، ان میں ایک جزو تو عمل کا ہوتا جو داخلی تو ہے لیکن ذہنی و روحانی نہیں ہے (۲) دوسرا جزو ان میں وہ مشور ہوتا ہے جو عمل کے ساتھ اور آتما سے منکسر ہوتا ہے۔ ان میں سے پہلا جزو تو مادی ہے اور دوسرا غیر مادی یا عمل ذہنی کو مختلف فرمتے مختلف طور پر تقسیم کرتے ہیں ساکھیا کل ذہنی زندگی کو ذہن سے منسوب کرتے ہیں۔ اور ویسی شیکہ اس کو نفس الہ توجہ کہتے ہیں لیکن تمام فرمتے اس بات میں متفق ہیں کہ ذہن ایک مادی شے ہے۔ وہ فرمتے جو درحقیقت تصوری ہیں لیکن بظاہر اس نظریہ کے مدعی ہیں جس کو اہل مغرب مادیت کہتے ہیں یعنی کہ نفس ایک مادی شے ہے ان کے اس مقولے سے جو بظاہر معممہ معلوم ہوتا ہے فضلا مغرب نے اس میں بہت شہو کریں کھائی ہیں۔ مغربی فلسفہ میں شعور کا ایسا اوج تصور نہیں ہے جس تک ہم پہنچ چکے ہیں نہ اس میں مادہ کا کوئی ممتاز تصور ہے۔ ڈیکارٹ نے مادہ کی خاصیت صرف امتداد قرار دی ہے اس طرح بقول کلارک میکسویل اس نے مادہ کو مکان کے ساتھ خلط کر دیا ہے خود اس سے ایسی نوجو ڈیکارٹ کا شارح ہے انکار کرتا ہے۔ مہموگی گفتگو میں مادہ کے نام نہاد اوصاف کو اس کے تصور کے ساتھ کوئی مربوط و چست نسبت سے وابستہ نہیں کیا جاتا۔ اور شعوری حالتوں سے ایسے واقعات مراد لئے جاتے ہیں جن کی تحلیل نہیں ہو سکتی جب ذہنی زندگی کے واقعات سے شعور کو جدا کر لیا جاتا ہے جب یہ محسوس ہوتا ہے کہ افعال ذہنی و نفسی بطور خود شعور سے ہمراہ ہوتے ہیں تو اس وقت اس بات کا سمجھ میں آنا چنداں دشوار نہیں ہوتا کہ فلاسفہ ہند

جب یہ کہتے ہیں کہ ذہن ایک مادی شے ہے تو ان کی اس دعویٰ سے کیا مراد ہوتی ہے  
 انتھکرنہ (یعنی نفس) کے معنی لتوی اعتبار سے اس داخلی عضو کے ہیں جو خارجی اعضاء کے حس و عمل کا استقبال  
 ہے جسے یعنی روح اس کو الٹکار کے طور پر استعمال کرتی ہے اس لئے اس کو اس کے علاوہ اور کچھ ہونا  
 چاہئے کیونکہ ایک تو جاننے والا ہے اور ایک جاننے کا آلہ ہے۔ (ذہنائے سوتر سوٹم - ۷۱)  
 ذہن روح کے لئے خارجی شے ہوتا ہے یہ اس کو اسی طرح سے اپنے سے باہر خیال کرتی ہے  
 جس طرح سے یہ اپنے جسم اور باقی خارجی عالم کو اپنے سے باہر خیال کرتی ہے۔ حالانکہ جاننے والا  
 اپنے آپ کو خواص میں کم عرض اور اک کے طور پر نہیں رکھ سکتا۔ باشعور پر شے سے  
 خارج ہونا مادہ کی خاص علامت ہے۔ مادہ اور ذہن میں یہ خاصہ ہوتا ہے۔ اس کے  
 علاوہ عقل مادہ کے لئے تغیر و تحول اور اس کی مختلف اشکال اختیار کرنے کی قابلیت کا تصور  
 لازمی ہے۔ انتھکرنہ جس کو یوگی فلسفہ چتہ ورتی کہتے ہیں اس طرح مختلف مظاہر و اشکال  
 میں تبدیل ہو سکتا ہے جس طرح سے کہ جھیل کی سطح پر اس کی موجیں اور بھونر لیکن پرشہ کی  
 مستقل اور غیر تغیر روشنی کا حال کے بال برعکس ہے یہ نہ کم ہوتی ہے اور نہ زیادہ یہ نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے  
 مظاہر مادہ (جو ہمیشہ عالم تغیر میں رہتے ہیں) زمان و مکان کے تابع ہوتے ہیں ذہنی  
 حوادث زمانی و مکانی دونوں ہوتے ہیں کیونکہ باعتبار زمان یہ ایک دوسرے کے  
 بعد ہوتے ہیں اور یہ اعتبار مکان و مائع تک محدود ہیں جو ان کا آلہ ہے پرشہ نہ بڑی ہے اور نہ  
 چھوٹی۔ اس کا اول و آخر نہیں مظاہر ذہنی کے یہ زمانی و مکانی علائق قانون عقل کے تابع ہوتے  
 ہیں۔ ان میں علت و معلول کا تعلق ہوتا ہے۔ لیکن شعور کی روشنی ایک مستقل روشنی ہوتی ہے  
 اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اور اس میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کے لئے علت و معلول  
 کا ہونا ضروری ہو۔ لہذا اگر ذہنی حائیس قانون عقل کے تابع ہیں جس کو جدید نفسیات تسلیم کرتی  
 ہے تو ذہن مادہ ہے نہ کہ روح۔

سالما تیت دینی ناقابل تقسیم اور ناقابل نظر ہونا) ویسی شیکہ فلاسفہ کے نزدیک  
 مادہ کی بعض اشکال کی خصوصیت ہے اور انہیں اشکال میں سے ایک شکل وہ ذہن کو بھی قرار  
 دیتے ہیں۔ آتما و بھو یعنی محیط ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ ہر جگہ ہے اور  
 کسی جگہ نہیں ہے شعور کو کسی جسم میں محدود خیال نہیں کر سکتے جس کے اندر یہ خود کو دکھانا  
 کرتا ہو۔ لیکن اعمال ذہنی مثلاً خوف و خواہش وغیرہ ایسے ہیں کہ ان کو ہر جگہ اور

ہر حصے جسم میں خیال نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ یہ واضح طور پر متامی ہوتے ہیں۔  
 تری گنیس یعنی مقابلہ حرکت و توازن کے تین اساسی اوصاف کا مالک ہونا سنا گنیس  
 کے نزدیک مادے اصل خصوصیت ہے جو شے قوت کی فراہمیت کرتی ہے قوت سے حرکت میں  
 میں آسکتی ہے اور بہت سی قوتوں کے عمل کی حالت میں توازن تک پہنچتی ہے وہ اس  
 گروہ کے بموجب مادہ ہے سنا گنیس سے یہ تمام خصوصیات ظاہر ہوتی ہیں، اس میں جو قوت سے  
 متاثر ہونے اور توازن تک پہنچ جانے کی تینوں خصوصیتیں ہوتی ہیں۔ لیکن شعور بذات خود  
 خارجی اشیاء کے اثر سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ اس کو نہ تو خاموش کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کے اثر سے  
 اس کو بڑھایا جاسکتا ہے۔ پس یہ ایسا کلیہ ہے جو ذہن سے بالکل علیحدہ ہے۔

ذہن کو مادہ سمجھنا دشوار ہے۔ کیونکہ داخلی عضو ہونے کی وجہ سے اس کو ایک مجموعی  
 قسم کی موضوعیت حاصل ہو گئی ہے۔ جب ہمارے عضلات عمل کرتے ہیں تو ہمارا شعور  
 عمل کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم فکریں شعور کو عقلی عمل سے علیحدہ کر سکتے ہیں اور یہ  
 سمجھ سکتے ہیں کہ آزاد کردہ ذہنی نظریہ یعنی غیر بغیر ہے، اور اس کا سمجھنا اس وجہ سے اور بھی سہل ہے کہ عقلی  
 اعمال کا ہم دوسروں میں اس شعور کو دیکھنے بغیر مشاہدہ کر سکتے ہیں جو ان کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن  
 ہر انسان ذہنی عمل کا خود اپنے ذہنی اعمال میں مطالعہ کر سکتا ہے اور چونکہ ان کے ساتھ خود اس کے شعور  
 کی روشنی بھی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کا علیحدہ کرنا اور شعور اور ذہن کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے  
 فلاطون و ارسطو اس قسم کی ترکیبیں استعمال کرے جیسے ”نظر کا دیکھنا“ اور اک کا ادراک  
 کرنا، خیال کا خیال کرنا، کینہ اپنی شد میں جی اسی قسم کی ترکیبیں اور جملے ملتے ہیں مثلاً وہ جس پر غصے  
 روشنی نہیں پڑتی بلکہ جس شے سے غصے پر روشنی پڑتی ہے، وہ جس کا انسان کو ذہن کے ذریعہ سے  
 خیال نہیں ہوتا بلکہ جس کے ذریعہ سے انسان کو ذہن کا احساس ہوتا ہے، ”وہ جس کو انسان آنکھوں  
 نہیں دیکھتا لیکن جس کی وجہ سے خود نظر آتا ہے“ ”وہ جس کو انسان کانوں کے ذریعہ سے نہیں سنتا بلکہ  
 جس کے ذریعہ سے سماعت کو سنائی دیتا ہے۔ جس کا کوئی شخص سانس کے ساتھ سانس نہیں لیتا بلکہ جس  
 ذریعہ سانس لے سکتا ہے“ یہی برجھا ہے لیکن وہ برجھا نہیں جس کی یہاں پر تشبیہ ہوتی ہے دیکھ۔  
 ۴۔۸۔۱۰ قدیم فلاسفہ میں سب سے پہلے فلاطینوس نے یہ امتیاز کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک  
 شے ہے اور فہم عقل دوسری شے ہے۔ ہم کو ادراک تو ہمیشہ عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن فہم فہم  
 نہیں ہوتا کہ ادراک عقل کے ذریعہ ہو رہا ہے۔ (۴۔۳۔۳) مترجم ٹیلر۔ فلسفہ یورپ میں غیر شعوری

ذہنی عمل اور اس تصور کے وجود کا کہ ہماری نام نہاد و اہلی زندگی کے وجود میں یعنی شعور اور غیر شعوری  
تغییرات یہ پہلا نشان ہے۔ اس خیال کو کہ شعور کا ہونا اعمال ذہنی کے ساتھ لازمی نہیں جدید یورپی  
فلسفہ میں سب سے پہلے لیبنس نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری روح میں  
یہ قوت ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جب اس کو ضرورت ہو تو عین کی ہر صورت کا اشتہار کر سکتی ہے  
اور میرے خیال میں روح کا یہ فعل جس حد تک کہ اس سے کسی عین صورت یا حقیقت کا اظہار ہوتا ہے  
صحیح معنی میں شے کا تصور ہوتا ہے۔ یہ تصور ہم میں موجود ہوتا ہے ہمیشہ ہمارے  
ساتھ رہتا ہے خواہ ہم اس کا خیال کریں یا نہ کریں۔ مابعد الطبیعیات متہجیر  
مونٹگری (صفحہ ۶۲) اوراک اور اڈراک (یا شعور) میں نہایت ہوشیاری کے  
ساتھ امتیاز کرنا چاہئے۔" اس بارے میں اتباع ڈیکارٹ کو سخت غلط فہمی  
ہوتی ہے کیونکہ وہ ان ادراکات کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے جن کا ہم کو  
شعور نہیں ہوتا " (ایضاً صفحہ ۲۵۳) سر ولیم ہملٹن غیر شعوری ذہنی تغیر  
کے نقل کو پھر غایاں کر دیتے ہیں۔ ڈاکٹر اسکو آفیلڈ اپنی کتاب غیر شعوری  
معاسجات کے شروع میں مظاہر تشنج کو ذہن کی غیر شعوری قوت سے  
منسوب کرتے اور اس امر کے حق بجانب طور پر شاکی ہیں کہ ذہن غیر شاعر  
کی قوت سے محققین نے نہایت ہی بری طرح سے بے اعتنائی برتی ہے۔  
لیکن مغربی ارباب فکر کا ذہن اس طرف کبھی منتقل نہیں ہوا خود ذہن ہمیشہ  
غیر شاعر ہوتا ہے۔ ایسا ہی غیر شاعر تھا کہ عضلہ غیر شاعر ہوتا ہے۔ ریت صفا  
امراض شخصیت میں اس امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ شعور ایک سادہ  
منظر ہے جو دماغ کی فعلیت کے ساتھ مل جاتا ہے مگر جس کے وجود کے  
شرایط جدا گانہ ہیں جن کے مطابق یہ موجود و معدوم ہوتا ہے اس حقیقت  
کو استعمال کرتے ہیں کہ حیات ذہنی بعض اوقات غیر شاعر ہوتی ہے۔ (ایضاً  
صفحہ ۴) بائٹ صاحب لکھتے ہیں "شعور اپنے مطابق عصبی عمل کے تغیر کے  
بغیر معدوم ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ دو یکساں مثال ذہن میں ایک دوسرے  
کے بعد آتے ہیں۔ ان کی مشابہت کا ہم کو احساس ہونا ضروری نہیں کیونکہ  
یکساں ہونے کی وجہ سے یہ ایک ہی ظالیانی عنصر کو متبہج کرینگے۔ مرکز کا

ایک ہونا ان تمام نتائج کے پیدا ہونے کے لئے کافی ہو جائے گا جو اس  
 مشابہت سے پیدا ہوئے ہیں جس کو شعوری موازنہ سے تسلیم کیا جاتا ہے۔  
 رنیاات استدلال صفحہ ۱۲۶) عام تصورات بھی اسی طرح خدایا کی مداخلت کے  
 بغیر قائم ہونے چاہئیں جس طرح سے کہ امتلاف مشابہت کہ ان میں خدایا  
 کی مداخلت کے بغیر ہوتا ہے اور ان کو بھی انہیں کی بنا پر جو امتلاف مشابہت  
 میں عمل کرتے ہیں محض تشابہات کی بنا پر ہونا چاہئے یا بہ الفاظ دیگر ممکن  
 ارتسام کے ایک ہونے کی بنا پر قائم ہونا چاہئے۔ تشابہات میں عام ہونا  
 کا وصف بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سے کہ یکساں تشابہات کی طرف  
 ذہن کو منتقل کر دینے کا (ایضاً صفحہ ۱۲) جس حد تک یہ دعویٰ کیا گیا اس  
 حد تک صحیح ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ پوری طرح کیا ہی نہیں گیا۔  
 ذہنی زندگی کی نفسہ بالکل غیر شاعر ہوتی۔ اس کو صرف شعور کی روشنی منور  
 کرتی اور اسی کے ذریعے سے جانتے والے کو ذہنی اعمال کا علم ہوتا ہے  
 شعور ایک عظیم المثال شے ہے۔ یہ بجائے خود اور بطور خود موجود ہوتا  
 ہے۔ ذہنی زندگی ایک علیحدہ شے ہے۔ اس کے قوانین جدا ہیں جو وہی  
 عام مادے کے قوانین ہیں۔ اس پر شعور کی روشنی سے کوئی اثر نہیں پڑتا  
 جو اس پر اس لئے پڑتی ہے کہ اس کو اپنے ساحت نظر کے سامنے لاسکے۔  
 نفسی اور عضویاتی حالات و شرائط کو ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق ہے  
 کیونکہ یہ مادی اعمال و افعال ہوتے ہیں شعور اعمال مادی کا کوئی مظہر یا لہجہ  
 مظہر نہیں ہے کیونکہ یہ بجائے خود موجود ہوتا ہے۔ نہ تو اس کا آغاز ہے اور  
 نہ انجام نہ یہ کم ہوتا ہے اور نہ زیادہ یہ اس قدر پیچیدہ نہیں جس قدر کہ وہ  
 شعور ہوتا ہے جس کو ہم شخصی شعور کہتے ہیں اور شعور اعلیٰ کے پر تو اور اعمال  
 ذہنی سے مل کر بنا ہے کل ذہنی اعمال بجائے خود غیر شاعر ہوتے ہیں جب  
 پرشہ کی روشنی ان پر پڑتی ہے اس وقت یہ محسوس و معلوم ہوتے ہیں۔  
 اگر پرشہ کی روشنی سے منور نہ ہوں تو یہ اسی طرح سے غیر معلوم و غیر محسوس  
 رہیں جس طرح اگر دنیا میں ذی حس وجود نہ ہوتے تو عالم طبعی غیر محسوس و غیر

معلوم رہتا - ذہن بھی اسی طرح سے ایک مادی مظہر ہے جس طرح سے کہ  
عضلہ ایک مادی مظہر ہے - ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کے ساتھ ممکن ہے  
شعور ہو ممکن ہے نہ ہو - ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کی تحقیق کرتے وقت  
شعور کو ایک خارجی شے سمجھ کر خارج کر دیتا چاہئے - اور ذہن کو بالطبع اسی طرح سے  
غیر شاعر خیال کرنا چاہئے جس طرح سے کہ عضلہ غیر شاعر خیال کیا جاتا ہے - مغربی  
فلسفہ چونکہ شعور اور ذہن میں امتیاز نہیں کرتا اس لئے اس کو ایک لامل مسئلہ سے  
سابقہ پڑتا ہے - ذہن شاعر کو غیر شاعر دے جس مادہ سے کیا تعلق ہے کیا ان کے  
باین تعامل کا تعلق ہے یا محض متوازیت و موازات کی نسبت ہے - یہ دونوں افترا  
ایسے ہیں کہ ان کا خیال تک نہیں ہو سکتا - یہ خیال کرنا کہ شعور اور تغیرات مادہ  
جسمی دو مختلف چیزیں باہم ایک دوسرے پر عمل کر سکتی یا ایک دوسرے کے  
متوازی رہ سکتی ہیں نہ تو ممکن معلوم ہوتا ہے اور نہ ایسا خیال کرنا فلسفیانہ نقطہ  
نظر سے کچھ سودمند ہو سکتا ہے - تغیر اور عدم تغیر جمع نہیں ہو سکتے - ذہن ایک  
مادی شے ہے اور اعمال ذہنی مادی اعمال ہوتے ہیں شعور سے یہ واضح درخشاں  
ہو سکتے ہیں - شعور ان کو معلوم و محسوس کر سکتا ہے لیکن اس کے علاوہ ان  
میں اور شعور میں کوئی تعلق نہیں ہو سکتا - اب خواہ تو ذہن کو نظام عصبی  
کا عین مانا جائے جس طرح سے مغرب کے مادہ پرست کہتے ہیں یا اس کو ایک  
لطیف مادہ کا بنا ہوا سمجھا جائے جیسا کہ مشرقی فلاسفہ کا دعویٰ ہے بہر حال یہ  
پریشہ سے بالکل مختلف ہے - اگرچہ یہ لاعلمی کی بنا پر اپنے آپ کو ذہن کے  
مطابق سمجھنے لگے لیکن واقعہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ اس کے مطابق نہیں ہو سکتا  
دوستوں کے بانی جس تربیت کو بیان کرتے ہیں ان سے صرف اسی امر کا احساس  
ہوتا ہے کہ آتما ذہن سے بالکل مختلف شے ہے - جس قید سے پروا ہمارا کے  
سہارا - باقی تمام درس آتما کو آزاد کرانا چاہتے ہیں وہ ادھیاسہ یعنی شعور کے غلط  
طور پر ذہن کے مطابق و عین خیال کرنے سے پیدا ہوتی ہے ایسی لاعلمی کی بنا  
پر آلام و تکالیف کا سامنا ہوتا ہے - اور گمشدگی کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کے  
باین جو واقعی فرق ہے اس کی صحیح طور پر تحقیق ہو جائے - جب تک آتما اور

ذہن کا یہ فرق سمجھ میں نہ آئے گا اس وقت تک فلسفہ مشرقی سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(۴) نفسی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہوتی ہے اس لئے تمام ذہنی حوادث کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۴) چونکہ انتھکر نہ ایک مادی مضروب ہے اس لئے اس کے تغیرات مقررہ قوانین کے مطابق ہوتے ہیں۔ کل مادی چیزیں قانون قلیل کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لئے ہر ذہنی واقعہ سابقہ واقعات کا نتیجہ ہوتا ہے اس طور پر کہ اگر اباب معلوم ہوں تو نتائج کا اسی طرح سے صحیح اندازہ ہو سکے اور ان کے متعلق اسی طرح سے پیشین گوئی کی جا سکے جس طرح مادہ کے اور حلقوں میں ممکن ہے۔ چونکہ فلسفہ ہند کے کل مذاہب میں ذہن مادہ کی ایک شکل سمجھا جاتا ہے اس لئے ہندوستان میں جبر و قدر کا مسئلہ کبھی پیدا نہیں ہوا۔ ارادہ ایک مابعد الطبعیاتی شے ہے یعنی ایسی شے جس کی ہم اپنے ذہن میں کوئی شبہ نہ قائم نہیں کر سکتے۔ اس کو فلسفہ یورپ میں ذہن کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے اور ذہنی یا جسمانی مظاہر میں ایک ایسی نئی قوت کو شامل کر لیا جاتا ہے جو مان کے تمام معلومہ اباب کو درہم و برہم کر سکتی ہے۔ ہندو فلسفہ ذہنی واقعات کی وقوف خواہش و عمل میں تحلیل کرتا ہے جو باہم علاقہ علی سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن یہ ان میں ارادہ کو داخل نہیں کرتا ذہن کی یہ سہ گونہ زندگی ستوہ رجب اور خمس کے قوانین ثلاثہ کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن نہ تو خود ذہن اور نہ کوئی خارجی شے ذہن کو مجبور کر سکتی ہے اس کی حرکات کی ستودہ رجب اور خمس کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہوتی اور محض یہی اس کے تغیرات کی شرائط ہوتی ہیں۔ اس لئے نام نہاد مسئلہ جبر و قدر محض ایک افتادہ ہے۔ ایسی شے کو کیونکر آزاد کہہ سکتے ہیں جو مقررہ قوانین کے تابع ہو اور جس کے تغیرات کا پہلے سے اندازہ کیا جاسکے۔ ذہن بھی اسی طرح سے آزاد نہیں جس طرح کہ درخت سے جدا ہو جانے کے بعد سیب آزاد نہیں رہتا۔ لہذا ہندوستان کا کل فلسفہ جبری ہے۔ یہ ذہن کے کل افعال کو اضطراری کہتا ہے۔



قوت کی ایک رو جس کو پرانہ کہتے ہیں اور جو مادۃ لطیف میں جسمی قوت کے حامل ہے (جیسا خارج سے ذہن میں داخل ہوتی ہے اور عمل کی صورت میں لوٹ جاتی ہے)۔ ذہن میں داخلی اور خارجی امواج کے مابین تعلق و تدبیر ہو سکتا ہے۔ تعلق کے دوران میں ایسے محرکات جو ذہن کی سطح پر تیرتے پھرتے ہوں یا جو اس کی گہرائیوں میں مدھون ہوں اٹھ کر لوٹنے والے موج کے رُخ کو متاثر کر سکتے ہیں۔ لیکن ان تمام امور کا اندازہ تعین ہو سکتا ہے۔ کوئی ذہنی فعل اس حیثیت سے آزاد و با اختیار نہیں ہے کہ مادہ کے قوانین اس سے ماوراء ہوں۔

ذہن آزاد نہیں ہوتا لیکن آتما اپنے آپ کو ذہن کی قید سے آزاد کر سکتا ہے شعور اکثر ذہنی و جسمانی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہم کو بالعموم اپنے خیالات و محرکات کا شعور ہوتا ہے۔ بعض خیالات و محرکات سے ہم ارادۂ واحد شعور کو ملکہ کر سکتے ہیں۔ ہم ایک لمحی خیال یا لمحی جسمانی فعل اسے اپنے شعور کو منطقت کر سکتے ہیں۔ لیکن خیال کا ایک پیچیدہ سلسلہ یا عقلی انتباہات کا ایک پیچیدہ مجموعہ خواہ شعور کو اپنی طرف پہنچ لیتا ہے۔ ذہنی اور جسمانی حالات کی طرف اس طرح باجبر ملتفت ہونا شعور کے لئے بمنزلہ ایک قید کے ہے۔ ایسے ذہنی اور جسمانی واقعات سے شعور کو منطقت کرنے کی قابلیت جو بدرجہ غایت پر ہیجان یا ایسے خیال کی طرف ملتفت ہونے کی قوت جو راحت شعور کے اور خیالات میں دبا ہوا ہو ایسی آزادی ہے جو بتدریج تربیت نفس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ پس آزادی و اختیار ارتقاء کے انسانی کی منزل مقصود ہے۔ لیکن ارادہ کی آزادی نہیں بلکہ شعور کی آزادی جس کی بنا پر ذہنی و جسمانی واقعات کی طرف خواہ مخواہ ملتفت ہونے کا پابندی نہیں رہتا۔ مگر (یعنی وہ شخص جو معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے) وہ ہوتا ہے جس کو یہ آزادی حاصل ہو جاتی ہے وہ اپنے اندر آزادی ارادہ پیدا نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات شاعر کو جسم و نفس کی جبری نگرانی و محافظت سے آزاد کرتا ہے۔ لیکن ہے وہ مادہ کی طرف سے منہ پھیر لے اور اس طرح سے اس کے استبداد

نجات پا جائے۔ لیکن اگر وہ ذہن سے کام لیتی ہے تو وہ صرف اس طرح کام لے سکتی ہے کہ اس کے قوانین کو اسی طرح تسلیم کرے اور ان پر اس طرح سے کاربند ہو جس طرح انسان عالم کی قوتوں سے اس کے قوانین کو سمجھ کر اور ان کا اتباع کر کے کام لے سکتا ہے۔ اس حیثیت سے خدائے برتر یعنی خود ایستور بھی کرم کے قانون سے بالاتر نہیں ہے۔

جدید یورپ کے دو سب سے زیادہ عمیق النظر فلسفی مسئلہ جبر و قدر کے متعلق کوئی شبہ نہیں رکھتے۔ ”ذہن کوئی مطلق آزاد یا با اختیار ارادہ نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی مرضی اور خواہش بھی ایسی علت کے تابع ہوتی ہے جسکی ایک اور علت ہوتی ہے اور پھر اس علت کی علت ہوتی ہے اس طرح سے یہ سلسلہ علل یونہی چلا جاتا ہے۔“ (اخلاقیات اپسی نوزا ۱۸-۲۸ مترجمہ ایلموس) اس میں شک نہیں کہ ہمارے تمام خیالات و اوراکات گذشتہ خیالات و اوراکات کے اس طرح سے تابع ہوتے ہیں کہ اگر میں اپنے تمام محسوسات و جذبات پر بلا واسطہ غور کر سکتا تو مجھے وہ تمام باتیں معلوم ہو جاتیں جو مجھ پر آئندہ گزرنے والی ہیں یا کبھی گزریں گی، ”دما بعد الطبیعیات لیبنز مقررہ“ مونکمری صفحہ ۲۵۔

موجودہ زمانے کے فلسفہ مغرب میں مسئلہ جبر و قدر کو اس انداز میں نے از سر نو تازہ کر دیا ہے کہ ارادہ جزو شعور ہوتا ہے اس نظریہ کے خیال سے منہر برگ نے ایک بالکل غیر منطقیانہ تقابل ”حقیقت حیات“ (اختیار) اور حقیقت علم (جبر) کے مابین قائم کیا ہے۔ مگر علم کا فرض یہ ہے کہ واقعات زندگی کو خیالی عنوانات کے تحت جمع کرے اس لئے ان دونوں کے مابین کوئی تقابل نہیں ہو سکتا۔ آکسفورڈ کے نئے گروہ (جس کی روح رواں ڈاکٹر ایلف سی۔ ایس شلرین) کا بھی یہی خیال ہے کہ جبریت علوم کے اندر ایک اصول موضوعہ اور ایک مسئلہ کی حیثیت رکھتی ہے یہ صرف اپنے آپ ہی حل کی حد تک صحیح ہو سکتی ہے اسی طرح اخلاقیات میں اختیار ایک اصول موضوعہ ہے اور اگر اس کو بھی ویسے مفید طریقہ پر استعمال کیا جاسکے تو اس کو بھی

اپنے وجود کے باقی رکھنے کا ایسا ہی حق ہے۔ لیکن عقل ایک ہی قسم کے مظاہر کی توجیہ کے لئے دو متضاد اصول اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اس وقت کا اصل سبب یہ ہے کہ جبر کا تعلق ذہنی دینا سے ہے اور اختیار خواہ تو اسکا ہی ہو یا حقیقی اس کا تعلق آتما سے۔ فلسفہ مغرب نور شعور سے منور ذہن کو ایک شے سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر ان کے یہاں نام نہاد شعوری حالت کو ایک ایسا نفسی واقعہ شمار کیا جاتا ہے جو ذہن و شعور دونوں کا مرکب ہوتا ہے۔ یہ ایک عظیم المثال واقعہ ہوتا ہے اس کا ایک جزو فی الحال تو پابند ہوتا ہے لیکن اس کے اندر آزاد ہو جانے کا امکان ہوتا ہے اور دوسرا مقررہ قوانین کے ماتحت عمل کرتا ہے۔ اس مخلوط شے کے متعلق جس کو شعور شخصی کہتے ہیں بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ بعض لوگ مسئلہ کے ایک رخ پر نظر ڈال کر کہتے ہیں کہ انسان صاحب اختیار ہے بعض اس خیال سے انکار کرتے ہیں۔ فلسفہ مہنود دو قدح کے اس گرداب میں گرفتار ہونے سے بچ گیا۔ کیونکہ اس نے نفسی حالت کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کر دی اور اس کے دو جزو قرار دئے ایک شعور اور دوسرے مظاہر نفسی کا ستھول۔ اس طرح پر اس کو معلوم ہو گیا کہ شعور کی آزادی اور مظاہر ذہنی کی پابندی باہم متناقض نہیں ہیں کیونکہ ان کا تعلق دو مختلف چیزوں سے ہے۔ عوام کا مذہبی فکر خارجی مسائل کے داخل ہو جانے سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ بشر جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو شیطان نے دنیا میں پھیلا یا ہے اس کا مسئلہ اور اخلاقی ذمہ داری کا تصور جو انسان پر ان قوتوں کے جائز و صحیح استعمال کے متعلق عائد ہوتی ہے جو اس کو اس کے خدا نے عنایت کی ہیں یہ اصل فلسفی مسئلہ کو اور بھی گڑبڑ کر دیتے ہیں۔ قدیم انسانی تمدنوں میں یہ خیال نہیں غالب نظر آتا ہے کہ خدا انسانی شکل اختیار کر کے انسانوں میں آکر انسانی شکل و صورت میں رہتا ہے دنیا کی اکثر کتب مقدس اسی خیال پر مبنی ہیں۔ یہ خدا کو ایک خود مختار حاکم کے مثل بنا دیتا ہے جو انسان کو زندگی اور قوتیں عنایت کرتا ہے اور ان کے استعمال کے لئے بعض قواعد مقرر فرما دیتا ہے اور حکم کر دیتا ہے ان قوتوں سے

ان قوانین کے مطابق کام لو اگر اسانہ کر دے گے تو تم کو ان کے قوانین کی خلاف ورزی کی سزا ملے گی۔ لیکن حکمت اس خدا کو جو شکل انسانی کے مطابق ہے مرتبہ خدائی سے معزول کر دیتی ہے اور اس آسمانی قانون کو جو قوانین انسانی کی محض ایک پر شوکت نقل ہے ساقط الاعتبار سمجھتی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مسیحی کا انتصار قدرت ارادہ پر ہوتا ہے کوشش کم و بیش مہیج کے تناسب سے ہوتی ہے اور یہ بھی اسی قدر مادی ہوتی ہے جس قدر کہ قوت مادی ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے خارجی محرک پر مبنی ہو کسی طرح سے بھی روحانی اور آزاد یا با قدرت نہیں ہو سکتی۔

بعض لوگ جبریت کو اس دُور سے قبول نہیں کرتے کہ اس کے قبول کرنے سے انسان کی اصلاح نفس نامکن ہو جائیگی۔ یہ خوف بھی بے بنیاد ہے۔

قدیم زمانہ کے فطرت کے متلون دیوتاؤں اور معبودوں کے چھوڑ دینے اور کائنات مادی میں طبعی قوانین کے تسلیم کرنے سے کسی طرح بھی ان مسیحی کی راہ میں رکاوٹ واقع نہیں ہوتی جو انسان فطرت کو اپنی اغراض و مقاصد میں استعمال کرنے کے لئے کرتا ہے۔ اسی طرح سے اگر طبعی قانون ذہنی اور اور اخلاقی عالم میں بھی کافر یا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ذہنی تربی کے متعلق انسان کے مسیحی پر اثر نہیں پڑ سکتا۔ بلکہ اس سے تو تربیت نفسی ذی فہم و موثر ہو جائے گی۔ اور یہ اس کو لازمی و ناگزیر ثابت کر دے گا۔ عالم ذہنی کے قوانین سے بے خبری اور اس کو قانون طلیل سے ماورا سمجھ لینے کا اندھا اعتقاد کسی کوشش کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس ذہنی زندگی کے حالات و شرائط اور اس امر کا علم کہ ذہنی تربیت میں کونسی شے ممکن ہے اور کونسی نامکن ہے اور اپنے اذہان کو ترقی دینے کے لئے ہم فطرت کے کون سے ذرائع سے کام لے سکتے ہیں ترقی نفسی کی انفرادی کوشش کے حق میں بے حد مفید ہوتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات حس اور پانچوں آلات عمل بھی ذہن کی طرح سے لطیف مادہ کے بنے ہوئے ہیں۔

(۵) ذہن کے تابع پانچ آلات علم اور پانچ آلات عمل ہوتے ہیں یہ بھی لطیف مادہ کے بنے ہوئے ہیں۔ نظام عصبی ان گیارہ آلات لطیفہ کا عضویاتی رخ ہوتا ہے۔ ان گیارہ اعضا میں سے ایک تو داخلی ہے اور دس خارجی ہیں۔ یہ سب کے سب شکم سے بھرتے یعنی پانچ قسم کے ابتدائی مادے سے بنے ہوئے ہوتے ہیں جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔ آلات مسلم حسب ذیل ہیں سماعت لامسہ نظر ذائقہ شامہ۔ آلات عمل گفتار رفتار حرکت قضاے حاجت توالد و تناسل ہیں۔ ان دسوں آلات جس کے متعلق خیال یہ ہے کہ دراصل یہ ایک غیر مرئی و لطیف مادہ سے بنے ہیں جن سے ارتقا ہو کر یہ مرئی اعضاء جمائی کی صورت میں منتقل ہوئے ہیں۔ ان دسوں کے دس نقل ہیں جن پر دس مختلف قوتیں حکومت کرتی ہیں۔ یہ ذہنی زندگی کے مناسبات تحت ہوتے ہیں اور افعال ذہن اس کے مناسبات میں ہوتے ہیں۔ ذہنی افعال کی طرح سے یہ میدان شعور میں اسی وقت داخل ہوتے ہیں جب ان پر آتما کی روشنی پڑتی ہے ابتداً تو یہ قانون کفایت کی خلاف ورزی معلوم ہوتی ہے کہ حواس کا وجود طبیعی اور مادی سے طبیعی دونوں میں تسلیم کیا جائے۔ لیکن اگر مہند و جوگیوں کا یہ قول صحیح ہے کہ انسان کے حسی اعمال (اس زندگی میں بھی اور اس کے بعد بھی) اس کے جسم مادی سے علیحدہ اور مستقل طور پر واقع ہوتے ہیں تو آلات لطیف کا آلات کشیف سے علیحدہ وجود ہونا چاہئے۔ اعمال عقلی کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنا اس سوجھ بوجھ عضویاتی نظریہ کے خلاف ہے کہ تمام حرکی تحریکات ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں لیکن جب تک عضویات یہ نہ طے کر لے کہ عصبی تحریک ہوتی کیا ہے اس وقت تک یہ مہندوں کے اس خیال پر اعتراض نہیں کر سکتے کہ جسم لطیف میں پانچ مختلف قسم کی عصبی تحریکیں ہوتی ہیں۔

(۶) یہ گیارہ اعضا ایک لئندہ وہ یعنی جسم لطیف کے اندر رہتے ہیں جو نسبتاً مستقل و پائیدار رہتے ہیں۔

(۷) انسان کا ذہن اور باقی دس اعضاء ایک لطیف مادہ کے جسم میں

ہوتے ہیں جس کو لنگہ وہ (جسم لطیف) یا ایونیجہ (جسم غیر رمی) کہتے ہیں اور مختلف مذاہب اس کو مختلف طور پر مختلف اجسام لطیف میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہ آتما کی طویل صحرا نور دیوں (سمسارہ) اور دنیاوی زمانوں (کلیپہ) میں اس کا رفیق رہتا ہے۔ بھوتہ آسمریہ یعنی عناصر لطیفہ کا بتا ہوا ہے۔ مگر یہ کرماسریہ یعنی مسکاروں کا مخزن بھی ہے جس میں انسان کے افکار خواہش اور اعمال جمع ہوتے ہیں۔ یہ اس کے پرانوں یعنی مختلف قسم کی عصبی قوتوں کی حامل بھی ہے۔ انسان کی ظاہری زندگی (کلیپہ) میں پریشہ اور لنگہ وہ کا اتحاد لذت والہ (دھوگہ) اور آخر کار آپا ورگہ یعنی خوات کا باث ہوتا ہے۔ لذت والہ جسمانی یا نفسی زندگی کے اولین اوصاف نہیں ہیں انسان پر عالم خارجی آلات حس کے ذریعہ سے مل کر تا ہے اس سے ایک رد عمل حرکت شہیج کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ حرکت تسوین دراصل پرانہ کا عضلات کی طرف ایک طرح کا بہاؤ ہے اس بہاؤ کی راہ میں اگر کوئی شے حائل نہ ہو تو اس کو لنگہ کہتے ہیں اگر کوئی سے حائل ہو تو پھر یہ الم کہلاتا ہے۔ تندرستی اور بیماری دونوں حالتوں میں لذت والہ میں اکثر التباس ہو جاتا ہے اور لوگوں کو الم سے لذت اور لذت سے الم کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پرانہ کا اخراج یا رکاوٹ اصل شے ہے اور لذت والہ محض اس کی تفسیر ہیں۔ یہ تمام امور اہل ہندو کے خیالات کے مطابق ہیں۔ لیکن قوت کا اخراج اور رکاوٹ لنگہ وہ کے اندر واقع ہوتی ہے جس کا خاص فعل (دھوگہ) حیات کے تابع ہونے کی قابلیت ہے۔

نوفلاطونی لنگہ وہ کے وجود کے قائل تھے۔ فلاطینوس ذہن کے ایک ایسے حصہ کا ذکر کرتا ہے جس کو ادراک ہوتا ہے جو جسم و ذہن کے مابین رابطہ قائم کرتا ہے۔ (نوفلاطونی مصنفہ و مہنگر صفحہ ۴۷-۴۹) فلسفہ یورپ کے ہاتھ سے یہ نظریہ قرون وسطیٰ کی تاریکی میں گم ہو گیا۔ اس دور تاریکی میں چونکہ یونان کی فلسفی ردایات یورپ کی علمی زندگی سے علیحدہ ہو جاتی ہیں اس لئے اس امر کا پتہ چلا مابہت مشکل ہے کہ قدما کے یہاں لفظ

سائنسی (ذہن) اور (دہن) کے دو اصل کیا معنی تھے اور اس نے فلسفہ یونان اور فلسفہ ہنود کے مابین کوئی مطابقت بھی نہیں ہو سکتی اس کا یقین ضرور ہے کہ یونانی اصطلاحات کے موجودہ انگریزی ترجمے اسی قدر ناقص و ناکافی ہیں جس قدر کہ سنسکرت اصطلاحات کے ہیں اور یونانی اور سنسکرت فلسفہ میں اصل اس سے زیادہ مطابقت تھی جتنا کہ سنسکرت اور یونانی کتابوں کے ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۷) لنگہ وہ کبھی کبھی جسم ظاہری سے بھی تعلق ہوتا ہے انسان کا جسم ظاہری دراصل جسم کثیف ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ فطرت خارج پر عمل کرتا ہے۔ اس سلسلہ وہ کا اضافہ انسان کو کامل کر دیتا ہے اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ شعور شغنی پرشہ کی سموت یعنی جسم گوشت و پوست کی بھوکہ تریتوہ (حیثیت اور کرتریتوہ) قابلیت عمل کا نتیجہ ہے۔ جب تک انسان اس جسم کے اندر رہتا ہے اس وقت تک دنیا کی لذتیں بہرہ اندوز ہونے اور دنیا کے آلام سمجھنے کے لئے ہوتے ہیں۔ جب وہ عالم پر عمل کرتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ عالم معمول ہے اور میں عامل ہوں۔ عمل سے جو لذت و آلام کا تجربہ ہوتا ہے وہ انا اور غیر انا کے امتیاز کو اور بھی واضح کر دیتا ہے خواہش اور تجربہ لذت و الم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اسی طرح سے انسان اپنے او دوسروں کے تعلقات قائم کرتا ہے۔ اسی لئے وہ کبھی کبھی اپنی خواہشوں کے پورا کرنے اور ان تعلقات کے تسایم رکھنے کے لئے جو اس کے اور دوسروں کے مابین ہوتے ہیں جسم میں طول کرتا ہے جب راکد ویشم (خواہش و نفرت) معدوم ہو جاتی ہے تو پر اس کے جسم کی طرف یہ جبری آمد بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ایسے مافوق العادت انسان بھی انسانی کالبد میں آتے ہیں جن کا جسم اجزائے لطیف کا مرکب ہوتا ہے۔ ان کو اوتار کہتے ہیں۔ ان میں وہ حدود دل جاتی ہیں جو انسانی اور مافوق العادت انسانی زندگی کو جدا کرتی ہیں۔ ایسے لوگوں کا کالبد انسانی میں آنا یا تو ارادی ہوتا ہے یا جبری کہ جن حکومت

میں کہتے ہیں اگرچہ میں ایسی ذات نہیں ہوں جو موت و حیات کے تابع ہو اور کل مخلوق کا سردار ہوں لیکن میں اپنی معجز طاقت سے اپنی پر اکرتی (دادہ) میں داخل ہو کر جسم انسانی میں پیدا ہو جاتا ہوں۔ جب اعمال صالحہ کھٹ جاتے ہیں اور فطانیات و عصیان کی زیادتی ہوتی ہے تب میں اسے بھرت جسم انسانی میں آتا ہوں تاکہ نیکوں کی حفاظت کروں اور بدوں کو کینفر کر دوں۔

گوہنچاؤں پر انوں میں بھی ایسی کہانیاں بہت کثرت سے ہیں جن میں مافوق الفطرت ہستیاں منرا کے طور پر لباس انسانی میں آتی ہیں۔ لیکن تبدیل جسم خواہ جبری ہو یا اختیاری یہ اس ہستی کو پابند ضرور کر دیتا ہے کیونکہ جب تک جسم خاکی میں ہے اس وقت تک بڑی سے بڑی ہستی بھی تو ان مادہ کو نہیں توڑ سکتی۔ لیکن جسم مافوق العادت ہستی کو ایسے مواقع دیتا ہے جن سے وہ انسانوں سے ملکر ان کی قسمتوں کو ایک یقینی و قطعی طریقے پر متاثر کر سکتی ہے جیسا کہ ان اشلوکوں سے ظاہر ہوتا ہے جن کو اوپر نقل کر آئے ہیں۔ اگر مافوق العادت ہستیاں بلا واسطہ انسانی دماغ پر عمل کریں تو اس سے نظام حسی میں اختلال واقع ہو جائے اور ذہنی و اخلاقی توازن کا وجود باقی نہ رہے انبیاء ہمیشہ غیر معمولی انسان ہوتے ہیں ان کی حالت بظاہر ہر مرئیوں کی سی ہوتی ہے کیونکہ ان کی دماغی حالت ایسی نہیں ہو سکتی جیسی ہم لوگوں کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کا ارتقا ہم سے بالکل مختلف طریقے پر ہوتا ہے اس معنی کرتے ایشور بھی قادر مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ قوانین وجود (خواہ تو وہ مادی ہو یا غیر مادی) کو نہیں بدل سکتا۔ وہ بنی نوع انسان کو براہ راست صرف اس طرح سے متاثر کر سکتا ہے کہ ان میں پیدا ہو۔ (انٹریامی (یعنی فعلیت القلوب) ہونے کی حیثیت سے وہ زندگی کے چکر کو گردش دیتا ہے۔ وہ جسم میں محافظ و نگران اس کے سنبھالنے والی اس کے لذت و الہم کو محسوس کرنے والی اس کی سب بڑی حکمراں ذات ہوتی ہے۔ (بھگوت گیتا ۱۳ = ۲۲) لیکن قوانین فطرت غیر متغیر ہوتے ہیں۔ یہ تمام تغیرات اور تمام اوصاف کی جڑ ہوتی ہے۔



اوتار کے معنی عموماً یہی سمجھے جاتے ہیں کہ یہ ایشور ہی کی ذات ہوتی ہے جو عالم خاک میں نازل ہوتی ہے۔ یہ بالکل لغو بات ہے۔ ایشور ہر جگہ ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے نزول ایک ناممکن اہل شے ہوگی یہ ہندو مصنفین اوتاروں کی توجیہ میں یہ کہتے ہیں کہ ترقی یافتہ ہستیوں میں کبھی اس کی ایک ایسی عارضی جھلک آجاتی ہے جس سے معمولی آدمیوں کا قلب عاری ہوتا ہے۔ خود کرشن جو اوتار کا ایک کامل نمونہ ہیں مرنے سے کچھ پہلے پہلی ہستی انسان کے مثل ہو جاتے ہیں۔

(۸) مادہ متغیر ہے لیکن مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہوتا ہے۔

(۸) آتما کی طرح سے وہ بھی مخلوق و حادث نہیں۔ عدم سے پیدا ہونا اور عدم میں منتقل ہو جانا یہ ایسے تصور ہیں جن سے فلاسفہ ہنود کو ہمیشہ نفرت رہی ہے۔ سنگرت کے ماوے سرچ کے معنی ڈالنا خارج کرنا پیدا کرنا اور سرشتی کے معنی اخراج کے ہیں دیدوں میں موجود بالذات کے معنی بھی لئے جاتے ہیں جو مادہ اور ذی روح ہستیوں کو تئیں یعنی مراقبہ کے ذریعے سے خارج کرتا ہے۔ فلاسفہ یورپ میں سے لیبنز ہنود کے ساتھ اس بار میں اتفاق کرتا ہے کہ خلقت کے معنی ایک طرح کے اخراج یا اظہار کے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح سے ہمارے خیالات کا اظہار ہوتا ہے (مابعد الطبیعیات مترجمہ منٹگمری صفحہ ۴۳)۔ مادہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ درحقیقہ یعنی قابل اور اک ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ایک عالم کے لئے معروض علم بن سکتا ہے۔ یہ خدا ہوتا ہے یعنی اس کی موجودگی کا اظہار صرف دیکھنے والے کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ یہ سوا ہم پر کا ش نہیں ہوتا یعنی یہ اپنے وجود کو خود ظاہر نہیں کر سکتا۔ یہ پراکرتی و کرتی یعنی متغیر ہوتا ہے یہ اپنے آپ کو ایسے مظاہر کے سلسلہ میں منتقل کرتا ہے جس کا ہر مظہر اشارہ اظہار میں کسی پہلی شے کی حالت متغیر ہوتی ہے اور پھر دوسری حالت میں متغیر ہو جاتی ہے۔ تبدیل اسم و تغیر شکل

و صورت کی یہ قابلیت اور معرفت مادہ کی اصلی خصوصیات ہیں۔ مادہ سالماتی بھی ہوتا ہے۔ بر غلات اس کے آتما کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا اس میں تین گن یعنی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو کائنات میں تس تس اور ستوہ کے اساسی قوانین ہیں۔ عالم طبعی میں تس خاصہ جو دو کا نام ہے اور یہ ان واقعات کا مجموعہ ہے کہ مادہ کے ذرات یا مادی اشیاء میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ اپنی حالت حرکت یا حالت سکون کو باقی رکھیں اور اگر کوئی قوت ان کی اس حالت کو بدلنا چاہے تو یہ اس کی مجسم ہوں۔ یہ تمام موجودات کا اساسی قانون ہے۔ اور یہی وجود خارجی کی اصل تعریف ہے۔ جس مادے کی دوسری خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس سے ہم کو صرف اسی قوت کا نقل نہیں ہوتا جو تغیر حرکت میں مانع آتی ہے بلکہ اس کا بھی نقل ہوتا ہے جو مادے کے اجزاء میں تغیر حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ صرف ذہنی شے نہیں ہوتی جس پر قوت اپنا زور صرف کرتی ہے۔ بلکہ یہ اس قوت کا بھی مخزن ہوتی ہے "مرز تارخ فلسفہ یورپ ۱-۲۳۶" لہذا جس قانون طاقت ہے جس سے مادے کے دوسرے اساسی خاصے کا اس طرح اظہار ہوتا ہے جس طرح سے کہ اس کا ہمارے حواس کو احساس ہوتا ہے۔ ستوہ قانون توازن ہے اس کی رو سے سالمات و کمشات یعنی پرمانس اور دو یا تین جب یہ اشیاء کے جزد ہوتے ہیں تو ایک دوسرے پر اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس سے توازن قائم رہتا ہے اور یہ ایک جگہ شے کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔ مادے کے یہ تین خاصے جن کو ہندو گن کہتے ہیں مادی اشیاء کی موجودگی سے مشبہ ہوتے ہیں۔ اگر ان کا وجود باقی رہ سکتا ہے تو ان میں یہ گن ہونے ضروری ہیں۔ پس یہ خاصے گویا مادہ کی مادیت ہوتے ہیں۔ یہ گویا کہ قانون بقائے تس کی مین مشائیں ہیں۔ اگر ہم کسی ایسی مادی دنیا کا تصور کرنے کی کوشش کریں جس میں جو قوت و توازن کے یہ تین گن نہ ہوں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ دنیا ہماری ذہنی نظر کے سامنے ہی کا فور ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ قوانین

نہیں بلکہ گن یا خواص ہیں۔ عالم طبیعی میں مذکورہ بالا تینوں گنوں کے عمل کی یہ توجیہ ان کو بالکل وہی شے بنا دیتی ہے، جو نیوٹن کے مشہور عالم حرکت کے قوانین مثلاً ہے۔ اب یہ بات بتدریج تسلیم کی جا رہی ہے کہ نیوٹن کے قانون قوانین حرکت تو اتنے نہیں ہیں جتنے کہ قوانین مادہ ہیں۔ پہلے اور تیسرے کو تو قانون حرکت کہنا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ ان کو مادہ کا اصل خاصہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان سے مادہ اور غیر مادہ میں امتیاز ہوتا ہے۔ یہ مادہ کی تعریف اور اس کے اظہار کی شرائط کا تعین کرتے ہیں۔ مادہ کا اظہار حرکت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ان کو قوانین حرکت کہتے ہیں۔ قدیم زمانے میں حرکت کو بعض اوقات علامت محض سمجھتے تھے بعض اوقات ایک مستقل شے مانتے تھے کیونکہ اتباع ڈیکارٹ میں جو ہرادی کے متعلق خیال رائج تھا کہ اس کے لئے مرنے کا امتداد ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ مادے کا بغیر حرکت کے تعقل نہیں ہو سکتا۔ پس ڈیکارٹ کا یہ مفروضہ کہ مادہ پہلے ایک بالکل جامد انبار کی صورت میں تھا جس کے اندر بعد میں حرکت پیدا کی گئی ہے، بالکل غیر معقول اور ناجائز ہے۔ (اسپی نوز اور اس کا فلسفہ مولفہ پالک صفحہ ۱۱۵)۔

یہ تینوں گن تغیرات ذہنی کے لئے بھی شرط ہیں۔ ذہنی واقعات کے وقوع کے خواہش و عمل کے غلبے کے اعتبار سے تین درجے ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ میں تمس جس اور ستوہ خود حرکتی فعل تہجی فعل اور عمدی فعل کو ظاہر کرتے ہیں۔ خواہش کی سطح پر تینوں اپنے آپ کو مجبور کرنیوالی خواہش کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور محرکات اور باضابطہ خواہش (دیر آگیا) کے مابین کشمکش ہوتی ہے۔ وقوت کی سطح پر تینوں گن بطور لاعلمی خیر و ناقص فعل اور علم کامل کے طور پر عمل کرتے ہیں۔ ان گنوں کے زیر اثر ذہن کی عام حالت یکسانی الم، اور لذت کی رہتی ہے۔ اس طرح سے ذہن کے لئے بھی تینوں گن اس طرح سے شرطیں دینی یہ بھی تری گئی ہے جس طرح سے کہ جسم کے لئے ہیں۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ تین گنوں کا تعقل ایک وسیع ترین اور مفید ترین تعلیم ہے جس تک کہ فلسفہ پہنچ سکا ہے یہ ایشائے مدرکہ اور ذہن کی ان تمام حالتوں پر حاوی ہے جن کو ہم جانتے ہیں۔ ہر وہ شے جو متغیر ہوتی ہے ہر وہ شے جو پر شے سے خارج ہوتی ہے اس کے اندر آجاتی ہے اور یہ ان سب کو ایک عام تعقل کے ماتحت جمع کر دیتا ہے یعنی گن کا ثبات خارجی کے اظہار کے لئے تین شرطیں جو جاتی ہیں یہ خارجی اشیا کا وجود ذہن کی خود کاری اس کا خواہش کے تابع ہونا اس کی فہمی تو توں کی تاکا کی اس کا لذات عالم سے بے حس ہونا یہ تمام باتیں ایک لفظ تمس کے ماتحت جمع ہیں تمس کے لغوی معنی گلا گھسنے کے ہیں اور اصطلاحاً تار کی کے معنی ہیں اتنا ہے۔ اس کے اندر یہ یہ تمام خصوصیات جمع ہیں اور یہ اظہار مادہ کی ایک شرط ہے۔ اسی طرح سے جس حرکت پر حاوی ہے۔ خواہ تو وہ قوت کی بنا پر ہو یا لیجان کی بنا پر ہو یا خواہشوں کی شکمش کا نتیجہ ہو یا غلط فہمی اور الم کی بنا پر ہو۔ لغوی اعتبار سے جس کے معنی اس موہند لی اور رنگیں روشنی کے ہیں۔ جو تار یک زمین اور روشن آسمان کے مابین ہوتی ہے۔ اور یہ اس حالت کو نہایت صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے توازن عدل غلط نفس صحت فہم اور لذات کا تعقل ستودہ گے طور پر کیا جاتا ہے۔

یہ تینوں گن کسی شے کے اوصاف نہیں بلکہ مادہ کے قوانین ہیں اور وہ اشکال ہیں جن میں کہ مادہ اپنے آپ کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کارل پیرسن نے طریق علی کی تعریف کی ہے وہ کہتا ہے کہ طریق علی واقعات کو ہوشیاری اور محنت کے ساتھ ترتیب دینے ان کے تعلقات کا یا ہم مقابلہ و موازنہ کرنے اور آخر کار ترتیب یافتہ تمحیل کی مدد سے کسی ایسے مختصر دعوے یا نظریہ کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جو مختصر الفاظ میں بہت سے واقعات کا احاطہ کر لیتا ہے۔ اس قسم کا نظریہ یا اصول علی قانون ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے گن مادہ کے اسکی قوانین ہوتے ہیں۔ لفظ قانون چونکہ ایک قانون ساز کے وجود پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم دیکھا کہ نوٹز کہتا ہے (اس روایتی خیال کو نہ چھوڑ جس کے مطابق قوانین حقیقت کو ایسی موجودہ بالذات قوت سمجھا جاتا ہے

جو حقیقی و واقعی پر تصرف رکھتی ہے۔ تو یہ لفظ غیر تشفی بخش سا ہو گا۔ یونانی ان عام اشکال کے علاوہ نہیں ہوتے جن میں ایک ایسی روح جو عالم کے دور پر طور اور اسس کی مختلف حرکات کا مقابلہ کر کے اس کو ایک مختصر کلمہ اور اگر دے اس طرح سے مختصر ہو کر کہا جاتا ہے۔ وہ ایسی شے ہوتی ہے جس کا تحقق خود اشیا کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کہ اپنی حالت پر ہوتی ہیں اور اپنے عمل کے مطابق عمل کرتی ہیں، جس سے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم ان کے طرز عمل کو کسی قانون کی مثال سمجھیں۔ ہر وہ شے جس کو ہم قانون یا دنیا کا ضابطہ خیال کرتے ہیں۔ وہ دنیا ہی کا عین ہوتا ہے اور اشیا کی طرف ہم جو اس طرح سے نظر ڈالتے ہیں گویا یہ اس سے جدا ہیں اور ان کو اپنی قوت کسی اور ایسی شے سے حاصل ہوتی ہے، جس کے اسس عین کو تابع ہونا چاہئے تھا ایک غلط طریقہ ہے مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اس سے بچ بھی نہیں سکتے۔ (فلسفہ مذہب صفحہ ۷۶) یہ الفاظ دیگر مادہ کی فعلیت نے قوانین بنا دیں۔ قوانین نے مادہ کی فعلیت کو پیدا نہیں کیا۔ یہ تینوں قانون یا کنن جبکہ مادہ کی اظہار کی شرط ہوتے ہیں۔ جو شے مادی نہیں ہے یعنی پرشہ تصور ہے وہی ایسی سے ہے جو کبھی گنوں سے متاثر نہیں ہو سکتی کیونکہ گنوں کا تعلق غیر متغیر آتما کے حلقہ سے نہیں ہے۔

یہ امر کہ مادہ زمان و مکان اور علت کے تابع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعتبار ساخت سالماتی ہے اور بہ اعتبار عادت تری کہنے ہے۔ اگرچہ ارتقائے مادہ زمانے کے تابع ہے، مگر خود مادہ فنا نہیں ہو سکتا۔ انفرادی پرشہ ممکن ہے اس سے روگردانی کرے اور اس کو نظر انداز کر دے مگر اس کا وجود ختم نہیں ہو جاتا اور جب کائنات کا مالک اپنی قوتوں کو اس میں لیتا ہے تو اس کے ارتقا میں محض کچھ مدت کے لئے خلل واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ پرلپ کے زمانے میں مادہ است شے طور پر اس طرح اوکتہ یعنی غیر ظاہر صورت میں موجود ہوتا ہے جس طرح سے کہ بیج کے اندر رکھا۔ (شکر)

(۹) عالم کی تاریخ عمل و سکون کے واقعات پرتل ہے جو یکے بعد دیگرے

ہوتے ہیں۔

مادہ ہر دم عالم تحول میں ہے سب سے بڑے میقاتی تغیر پر لیہ اور کلیہ ہیں۔ پر لیہ وہ زمانہ ہے، جس میں مادہ غیر ممیز ہوتا ہے۔ اس وقت اس کا وقوف نہیں ہو سکتا اس حالت میں کن خفتہ ہوتے ہیں شمول بھی غیر ممیز و نامعلوم ہوتے ہیں۔ کلیہ ایک عالم یا متعدد عالموں کے نظام کے اظہار کا زمانہ ہے مغربی علماء کا یہ خیال ہے کہ کائنات کے ظاہر ہوئے اور کبھی نہفتہ ہو جانے کا نظریہ وید کے قدیم ترین زمانہ میں نہ تھا حالانکہ رگ وید یہ کہتی ہے کہ ”برہمانے اسے پہلے کی طرح پیدا کیا۔“ لیکن مغربی علماء اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ تین ویدوں کا باعث تدوین تو محض یجن یعنی اعراض قربانی ہیں اور ان کی تدوین سے کسی مذہبی کتاب کی تدوین مقصود نہ تھی۔ اس اعتبار سے تو اپنی شد تک محض اپا سنے (مراتبہ) کے قواعد ہیں اور مذہبی مسائل اگر کہیں ان میں آتے ہیں تو بالواسطہ اور کثایت آتے ہیں۔ اس وجہ سے اگر ان کتابوں میں ان مسائل کے بہت کم جوا ہیں یا مطلق ہیں ہی نہیں تو محض اس کو اس امر کی دلیل نہیں قرار دیا جاسکتا کہ قدیم فلاسفہ نے اس مسئلہ کو حل نہیں کیا تھا۔ اس کی محض یہ وجہ تھی کہ کل وید (پہلے اور بعد کے حصے یعنی اعمال اور مراقبہ کے اجزاء) محض عبادت و رسوم کے ضوابط تھے ان کی نظری اور عملی تشریح کے لئے مہاسوں ضرورت لاحق ہوئی۔ پس اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ میقاتی خلق و فنا کا نظریہ جو ہندوستان میں عرصہ سے تسلیم ہوتا چلا آ رہا ہے ہندوستانی فلسفہ کے قدیم ترین قرون سے متعلق نہیں ہے۔

یہ نظریہ اس قدر پیچیدہ اور مشکل بھی نہیں ہے جس کے لئے فلسفہ کی کوئی طویل ترقی پہلے سے فرض کرنی پڑے۔ انسان قدرت اپنی ساخت سے کائنات کی ساخت کی طرف متوجہ ہوتا ہے قدیم ترین زمانہ وحشت میں وہ اپنے افکار و عواطف کو گرد و پیش کی چٹانوں و درختوں اور حیوانوں سے منسوب کرتا تھا۔ اسی طرح سے وہ آج بھی زور اور قوت کے متعلق

اس طرح سے مغربی ارباب فکر نے انتہائی اختیاری دریافتاتی قابلیت سے اکاشیہ یعنی ایشر کا تصور قائم کیا ہے اور اس کو کچھ اس طرح سے ڈھالا ہے کہ یہ ارتعاشات نور کی بنیاد کا کام دیکھے۔ کلارک میکسویل نے برقی و نور کو ایک شے ثابت کیا ہے۔ پس ایسی ایشری موج کے تعلق میں جس بجلی جھری ہوئی ہو، یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جس سے جس روز چمٹا ترہ یعنی ابتدائی و ناقص قسم کی روشنی کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے لیکن مغربی حکیم نے اس مسئلہ پر غور نہیں کیا ہے کہ بوزاقتہ اور آواز کیا ہے۔ کیا یہ بھی ایشری امواج ہیں اگرچہ امواج ہیں کس قسم کی ایشری امواج ہیں فلسفہ ہند کے اکثر مذاہب یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی ایشری تغیرات ہیں۔ یعنی یہ سن ماترے ہیں جو حوس کی جڑیں ہیں۔ صرف ویشی مسئلہ ان کے اور نیز نور کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ تغیرات نہیں بلکہ سالمات کے اوصاف ہیں اس طرح سے ان حوس کی بنیاد کی توجیہ کرنے کے لئے چار مختلف قسم کی ایشری امواج کی ضرورت لاحق ہوگی۔ ان کے علاوہ آواز ہے جس کے متعلق ہندو فلسفہ یہ کہتا ہے کہ یہ بے موج غیر متغیر غیر سالماتی ایشری کیفیت یا صورت ہے۔ جدید سائنس آواز کو ارتعاشات ہوائی قرار دیتی ہے۔ ہندوؤں کا خیال یہ ہے کہ ہوائی ارتعاشات کے پردہ میں جو ایشری تغیر ہوتا ہے وہ اس قسم کا نہیں ہوتا، جس سے کہ سالمہ بنتا ہے اور یہ تغیری آواز کی بنیاد ہے اس خیال میں کہ پانچوں حوس کے مطابق ایشر کے پانچ مختلف تغیرات ہوتے ہیں کوئی بات ایسی ناقابل یقین نہیں ہے جسم انسانی کے باہر یہ تاسیہ یا قوت مخالف کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اور عناصر کائنات میں آلات حس کے اندر ہی ایشری تغیرات سا تو کہ یعنی توازن کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس لئے انسان کو ان کا احساسات کے طور پر اور اک ہوتا ہے۔ اہل مغرب کی سائنس مختلف حوس کے خارجی اسباب کا تصور مختلف قسم کے ارتعاشات کے طور پر کرتی ہے۔ اس سے یہ لالچ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ جسم انسانی سے خارج کا ارتعاش کسی صوب سے نکلنے کے بعد جس کیونکر بن سکتا ہے۔ نور یا آواز کا بطور ارتعاش

کے متقل کرنا مالمسعی کے لئے ان کے خواص کی تحقیق کرنے میں مفید ہوتا ہے۔  
 لیکن اس سے یہ کہوئی کرنا کہ یہ ارتعاش واقع ہوتا ہے۔ اور یہ ہمارے فکر سے  
 مطلقہ بھی ایک مستقل حقیقت ہے، اور یہ جس اس واقعہ کی منظر ہی نقل ہے جو  
 شعور اپنے لئے کرتا ہے محض غیر فلسفیانہ ہے۔ کیونکہ ارتعاش محض ذہن کا  
 ایک متقل ہے جو خود جسم کی حرکت کے تجربہ سے گھڑ لیتا ہے اور خود یہ محض  
 منظر ہی استحضار ہوتا ہے۔ ملا وہ بریں اگر شعور کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ  
 ارتعاشات کا حصول کی صورت میں جواب دیتا ہے تو یہ بھی غیر فلسفیانہ بات  
 ہوگی یہ (بہ الفاظ یوگہ سوتر) وکلیہ، یعنی الفاظ کی ایک صورت ہے لیکن  
 معنی میں اس کے مطابق کوئی شے نہیں ہے (۱-۹) شعور سے اگر ہم کوئی تصور  
 منسوب کر سکتے ہیں تو ہندو فلسفہ کے مطابق محض روشن و منور کرنے کا تصور  
 منسوب کر سکتے ہیں، یعنی ایسی شے کا جو ایسی شے کو ظاہر و روشن کرتی ہو  
 جس کا وجود بصورت دیگر تاریکی و گہما می میں پڑا ہوتا۔ شعور کے متعلق یہ کہنا  
 کہ یہ ارتعاشات کے جواب میں عمل کرتا ہے ایسی شے سے حرکت و عمل  
 منسوب کرنے کے مساوی ہے جس سے حرکت و عمل منسوب نہیں ہو سکتا۔  
 یہ عامل متحرک نہیں ہے۔ یہ ایسی شے نہیں ہے جو ارتعاشات کو احساسات  
 تبدیل کر دیتی ہو۔ یہ ایسی شے نہیں ہے جو ارتعاشات کو (یعنی مادی کائنات  
 کی باقاعدہ بے ترتیبی) کو ذائقے اور یوں بدل دیتی ہو۔ اس قسم کی توجیہ  
 تو بدترین درجے کی مابعد الطبیعیات ہوگی یعنی ہم زبان اور الفاظ کو بحالت  
 و ناواقفیت کے چھپانے، کے لئے استعمال کریں گے نہ کہ خیال کو واضح کرنے  
 کے لئے شعور روشن کر سکتا ہے شعور ہوشیار کر سکتا ہے اس شے سے واقف  
 کر سکتا ہے جو بغیر اس کے نامعلوم و غیر محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ تصور کرنا  
 بہت دشوار ہے کہ یہ ارتعاش میں متغیر ہو سکتا ہے جس کی طبعی توجیہ یعنی آواز  
 روشنی گرمی بجلی اور حتیٰ کہ مہمی ہیجان ارتعاشی حرکات کی بنا پر ہو سکتے ہیں  
 جو صرف انکی جہت اور ان کے وقت سے متغیر ہوتے ہیں بقول منٹ محض  
 ایک گھڑت ہے یا یوں کہو کہ ایک علامت ہے یا ایک عمل ہے جو اشیاء کے



مختلف اوصاف کو ایک عنوان کے ماتحت مرتب کرنے کے لئے اختیار کیا گیا ہے۔ یہ عمل ایسی نظری اہمیت رکھتا ہے جیسے کہ حفظ مصطلحات کا وہ طریقہ رکھتا ہے جس میں اشکال کے یاد رکھنے کے لئے ان کے مطابق حروف فرض کر لئے جاتے ہیں اور اس طرح سے اشکال ذہن میں محفوظ رہتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اشکال فی الواقع حروف ہوتی ہیں۔ بلکہ اشکال کے بجائے حروف فرض کر لینے میں سہولت ہوتی ہے اور عملی فائدہ بھی ہے اس لئے حروف فرض کر لئے جاتے ہیں (ذہن و دماغ صفحہ ۳) حرکت بھی پانچ حیلوں کی طرح سے ایک منظر ہے اور اس کی حقیقت کی بھی وہی نوعیت ہوتی ہے۔ لیکن اس کی پیمائش زیادہ سہولت کیساتھ ہوتی ہے۔ ورنہ عالم طبیعیات تمام حیلوں اور تمام حرکتوں یعنی کل مظاہر کی صورت کے طور پر اسی طرح سے توجیہ کر سکتا جس طرح اسے ہندو و صوفیاء آواز کے طور پر توجیہ کرتے ہیں۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے تو یہ محض اتفاقی امر ہے کہ ہماری بصری اور عقلی حیلوں نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے کہ ہم اور حیلوں کی توجیہ بصر اور عقلیات کے خیالی واقعات سے کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حرکت کی آواز کے طور پر توجیہ کرنا اسی طرح سے صحیح ہے جس طرح آواز کی ارتعاشات کے طور پر جسم کی لمبائی کو ایک گز لمبی چھڑی سے پانے کے بجائے انسان اس کی آواز سن سکتا ہے کیونکہ دوسریوں کی آواز اگر ہم کو معلوم ہو تو ہم اس سے ان کی لمبائی کا فرق معلوم کر سکتے ہیں بلکہ یہی نہیں ان کی مطلق لمبائی بھی معلوم کر سکتے ہیں (ایضاً صفحہ ۴) اس طرح سے تمام علمی نظریات کو سمعی واقعات کی صورت میں دُعا لیا جاسکتا ہے اور آواز کو کل مادی صورت کا منبع قرار دیا جاسکتا ہے اور اس طرح سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہندو آواز کو (دناوہ) یعنی فخر منظر کا اظہار اولیں کیوں کہتا ہے۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہوا ہے کہ ارتعاش اصلی واقعہ ہے اور جس اس کی منظر ہی اشکال ہیں۔ اگرچہ اس خیال میں جدید ترین یورپی فلسفہ موجود ہے مگر ہم یہی فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ محض بیہودہ ہے۔

ملا وہ بریں یہ کہنا کہ ارتعاش شعور کو متاثر کرتا ہے، ایک ایسی شے سے تغیر منسوب کرنا ہے، جو غیر متغیر ہے۔ فلاسفہ ہند کی توجیہ کم از کم قابل فہم تو ہے۔ جس جسم کے باہر بھی اسی طرح سے موجود ہے جس طرح سے جسم کے اندر ہے لیکن جسم کے اندر یہ ذات شاعر سے منور ہوتی ہے جس سے متعلق اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جانتا ہے جب تک اس کو کوئی جانتا نہیں، اس وقت تک یہ غیر محسوس ہوتی ہے۔ جس جسم کے باہر بھی بطور حس کے موجود ہے اور پانچوں حسوں سے مل کر کل اشیائے عالم بنی ہیں۔ اسی اعتبار سے یہ دنیا کے عناصر خمسہ ہیں۔ اور اسی وجہ سے دنیا کا ذہن کو ادراک ہو سکتا ہے پس آواز سماعت کے اندر ہو یا کائنات کے اندر یہ بہر حال اکاشہ کی ایک خاص صورت ہوتی ہے سماعت کا آواز ادراک اور شے مدر کہ کوئی آواز دونوں ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں دونوں اکاشہ یا شدہ تھارتے یا خالص آواز کی حس ہوتے ہیں۔ صرف جسم کے باہر جو اکاشہ ہوتا ہے وہ خالص نہیں ہوتا۔ یہ اس طرح سے غیر مفلو ط نہیں ہوتا جس طرح سے کہ آواز سماعت کا اکاشہ ہوتا ہے بلکہ اس میں ہوا وغیرہ ملی ہوتی ہے۔ پس خابجی اکاشہ کے شبہہ (یعنی جو ہر صوت) کو سامع کے کان تک پہنچنے سے پہلے نادرہ یا دھوانی یا ارتعاشات ہوا کی صورت میں ظاہر ہونا چاہئے چنانچہ جے سنی کی محاسن سو تر ۱-۱۳ کی شرح میں ایک شارح لکھتا ہے در خاموش فضا جو ادراک صوت میں مزاحم ہوتی ہے وہ ان ہوا کی لہروں سے درو ہو جاتی ہے جو مشکلم کے منہ سے نکلتی ہیں اور اسی طرح سے آواز قابل ادراک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے حواس میں وقوف صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ جو ہر خارجی عالم میں ہے وہی آلات جس کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ یہی عناصر خمسہ ہیں جن کے متعلق بہت کچھ غلط فہمی ہوتی ہے اور جن کا بہت مضحکہ اڑایا گیا ہے۔ ہندوؤں کے پانچ تین ماتروں یا پانچ عناصر یا پانچ ایشی شکل کی موجودگی کا نظریہ جس سے وہ پانچوں حسوں اور پانچوں حسی مادوں کی توجیہ کرتے ہیں کسی طرح عقل یا جدید طرز فکر کے مخالف ہیں۔

(۱۱) کائنات میں جس قدر توانائی ہے وہ سب ذاتی اور شخصی ہے۔  
 یعنی یہ شعور کے ساتھ وابستہ ہے اگرچہ اس کے مدارج شدت مختلف ہوں  
 (۱۲) شعور اور غیر شاعر مادہ کے علاوہ مظاہر کائنات کی سب سے  
 پریمی ہم جو کئی ہے وہ توانائی کی ہے توانائی ان دونوں کے مابین رابطہ اتحاد  
 ہے۔ توانائی کے اظہار کا سب سے پہلے جو ہم کو علم ہوتا ہے وہ اس قوت سے  
 ہوتا ہے جو ہم کو اپنے گرد و پیش کی اشیاء پر رد عمل کرنے یعنی ان کی وضع و  
 حالت میں تغیر پیدا کرنے کے لئے صرف کرنی پڑتی ہے اسی وجہ سے جب  
 ہم اجسام کو اپنی وضع و شکل بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ  
 نکلتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی قوت ان پر عمل کر رہی ہے دنیا میں حیوانات کے علاوہ  
 اور کسی شے سے اگر قوت کا اظہار ہو تو اس کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور  
 نہ ہو گا۔ اس نظریہ کو میکاکی نظریہ عالم کہتے ہیں۔ اور یہ خیال موجودہ زمانہ  
 کی فکر پر غالب ہے۔ اس کا عکس یہی ہے کہ عالم میں قوت کا تمام تر ظہور  
 شاعر وجودوں سے ہوتا ہے اب وہ خواہ تو مرئی ہو یا غیر مرئی۔ اس نظریہ  
 کو اردو اجماعی نظریہ عالم کہتے ہیں اس کی آدھی تشریح ہندوستان کے تمام فلسفی  
 فرقتے تسلیم کرتے ہیں۔ ان نظریات میں سے آدھی دیوتہ کا نظریہ اس میں  
 شک نہیں کہ سب سے زیادہ قرین صحت ہے کیونکہ اپنی قوت کو محسوس  
 طور پر صرف کرنا ہماری زندگی کی ایک مقرون حقیقت ہے۔ برخلاف اسکے  
 ایسی قوت کا تصور جس کے ساتھ شعور نہ ہو محض اپنے سے ایک انتزاع  
 کر لینے کے مساوی ہے۔ میکاکی نظریہ اقلیدس کے نظریہ مکان کی طرح  
 سے کائنات کے سمجھنے میں بہت ہی مفید ثابت ہوا ہے مگر ان دونوں میں  
 سے کسی ایک کا بھی عالم کے تجربہ میں اور اک نہیں ہوتا ہے۔ جدید سائنس  
 نے کائنات کے میکاکی نظریے کے اثر میں بے حد ترقی کی ہے۔ اسی وجہ سے  
 لوگ یہ بات بھول گئے ہیں کہ یہ محض انتزاع ہے اور شعوری تجربہ کی حقیقت  
 نہیں ہے۔  
 ایک نظریہ تو ان تینوں یعنی شعور توانائی و مادہ میں سے صرف

شعور کو حقیقی وجود کہتا ہے اور مادہ اور توانائی کو پراکرتی یا خارجی شے قرار دیتا ہے یہ نظریہ بھگوت گیتا کا ہے (۸-۲-۶) مجھ سے خارج سالنا اشیاء کا قسم کی ہیں۔ خاک، آب، آتش، آکاشہ، سنس، دیھی اور اہم کارہ۔ یہ ادنیٰ ہے۔ اب اسے قوی بازو دالے میری پراکرتی کا حال کسں جو اس سے اعلیٰ وارفع ہے۔ یہ وہ ہے جو ذی روح ہو جاتی ہے اور جس سے کائنات قائم ہے یا درکھ کہ یہ دونوں تمام موجودات کے لئے بمنزلہ شکم مادر کے ہیں۔ دوسرا نظریہ پراکرتی کو خارج کر دیتا ہے اور شعور اور شکتی یعنی توانائی کو جسے اکثر امیکائی مادہ عالم بھی کہا جاتا ہے کائنات کا جز و اعظم قرار دیتا ہے۔ اندہ لہری کہتا ہے، "اشیو صراف اس وقت پیدا کر سکتا ہے جبکہ یہ شکتی کے ساتھ مواصل ہوتا ہے۔ یہ شاکتہ کا نظریہ ہے جس نے آخری دور کے ہندو فلسفہ کو بہت کچھ متاثر کیا ہے جس نظریہ تک جدید سائنس پہنچی ہے جس میں فطرت یعنی مادہ کو توانائی سے متحرک کیا ہے اور شعور کو قطعاً خارج کر دیا ہے اس کا ہندوؤں کے فلسفے میں پتا نہیں چلتا۔ کیونکہ ہندوؤں کا تمام تر فلسفہ ارواحی ہے۔ حتیٰ کہ سانکھیہ یوگ، پر و ماسہ اور ویشی شیکہ کے سطور جو برتر اور حقیقی ذات کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور کائنات کے لئے پرہر ہما تو کیا اخلاقی حاکم بھی تسلیم نہیں کرتے وہ بھی ادھی دیوتہ معبودوں کے اس سلسلہ یعنی اُن دیوتاؤں اور ایشوروں کو تسلیم کرتے ہیں جو فطرت میں رہتے ہیں اور اس سے عمل کراتے ہیں ان میں سے بعض دیوتا تو کم از کم روحانی اور اخلاقی اعتبار سے انسان سے بلند بھی نہیں ہیں۔ کیونکہ انسان ایسی دنیا ہے جس میں کائنات کے تمام عناصر موجود ہیں۔ یہ خود پرشہ ہے۔ اس کا ذہن اس کے آلات حس اور اس کے آلات عمل مختلف دیوتاؤں کی غائبگی کرتے ہیں اور اس کے اجسام لطیف و بمنزہ عناصر کو ظاہر کرتے ہیں پس چھوٹے پیمانے پر اس میں کل کائنات موجود ہے۔ لیکن دیوتا گو ان کا میدان عمل بہت بڑا ہو پھر بھی دنیا کے اجزا ہیں ان میں سے ایک کو ایک عنصر سے سروکار ہوتا ہے اور یہ ایک عضو رکھتے ہیں جس سے اس پر حکومت کرتے ہیں۔ ان میں سے

اکثر وہ اخلاقی اور علمی ترقی بھی نہیں کر سکتے جو انسان کر سکتا ہے۔ ارواحی نظریے بے دھنگی صورتوں میں دنیا کی وحشی اقوام میں رائج ہیں۔ اس لئے مغرب والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ نظریے وحشیوں کے بے کمزور ہیں۔ لیکن سچا اور پکا فلسفی فلسفیانہ نظریات کی قیمت کا تفوق نسل سے اندازہ نہیں کرتا۔ ارواحیت کے متعلق اس زمانے کا تعصب مادیت کا ایک رخ ہے۔ جو مغرب کے دل پر مستولی اور اس میں شک نہیں کہ ایک تصویریتی جھگی کو دھار کے ایسے شعل سرسب سے بہتر وجدان ہو سکتا ہے جس کے قلب کو مادیت کے کیرے نے کھا ڈالا ہو۔ ارواحیت کے متعلق موجودہ زمانہ کے اہل مغرب کا تعصب ایسا ہے جیسا جبریت کے متعلق ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ذی شعور ہستیوں کا کردار لازمی طور پر غیر حقیق اور مقررہ قوانین کے باہر ہونا چاہئے لیکن کردار انسان کا ہوا فطرت کا چونکہ جسم و نفس پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے اس کو ہمیشہ مقررہ قوانین کے تابع ہونا چاہئے۔ انسان اور فطرت میں جو اس کے ساتھ اطلاعی شعور ہوتا ہے، اس میں یہ قوت نہیں ہوتی کہ اس کو غیر حقیق یا مادہ کے ابدی قوانین کے باہر کر دے لہذا اگر اعمال فطرت کی خطا نہ کرنے والی مشینری کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ یہ دیوتاؤں کے شعور کی روشنی سے منور ہے تو کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔

مگر بد قسمتی سے لفظ ارواحیت کچھ غیر موزوں ہے کیونکہ اس سے خرافات پرستی و اوہام پرستی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مگر یہ نظریہ کہ فطرت کے تمام اعمال کی تہ میں مختلف اقسام اور مختلف مدارج کی ارواح مضمر و کار فرما ہوتی ہیں کسی طرح سے وحیانا نہیں ہے۔ دنیا کے اکابر فلاسفہ نے اس کو تسلیم کیا ہے اور اس کی تشریح و توضیح کی ہے۔ بعض تو ایک خدا کو مانتے ہیں اور بعض متعدد خدا مانتے ہیں جو معبود ملائکہ قوتیں دیوتا اور ایشور کہلاتے ہیں صرف مادیت ہی مخالف ہے۔

لیکن جس کو نبیوں کی طرح سے موجودہ غلطی فکر کی پیدائش کے وقت مسند صدارت پر بیٹھنے کی عزت حاصل تھی اس نے اس خطرے کو محسوس کیا

کہ کہیں یہ فکر اس ذہنیت کو فراموش نہ کر دے جو فطرت کے پردے میں کارفرما ہے اور اس نے اس کی سختی سے مخالفت کی تھی۔ اپنی مابعد الطبیعیات کی انیسویں فصل میں وہ کہتا ہے: میکا کی توجیہ جہاں تک صحیح ہے وہاں تک اس کو میں تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن اس کی بناء پر اگر ہم اس ذہانت کو قطعاً نظر انداز کر جائیں جو فطرت کے پردے میں کام کر رہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ گویا ایک بادشاہ کے اہم مقام کی تسخیر کر لینے کی مورخ یہ وجہ بیان کرے کہ یہ فتح بابر و دکن کے ذرات سے ہوئی جو توپ میں شعلہ آتش سے مس ہوئے اور پھر یہ اس طرح سے پھیلے کہ اپنے ساتھ سخت اور ٹھوس جسامت کی شے کو لئے لئے اور اس مقام کی دیواروں سے ٹکرا دیا اور چھوٹے چھوٹے ذرے جن کی توپ بنی ہوئی تھی باہم اس قدر جڑے ہوئے تھے کہ اس صدمے سے وہ علحدہ نہیں ہوئے۔ گویا وہ اس تسخیر کی اس طور سے توجیہ کرے اور یہ نہ کہے کہ فاتح کی دور بین نظر نے کس طرح بیجم وقت اور بیجم ذرائع اس کے لئے انتخاب کئے اور کس طرح اس کی قابلیت نے رکاوٹوں کو دور کیا (ایضاً صفحہ ۲۵) نیز اس استدلال کو اس لئے استعمال کرتا ہے کہ فطرت کے پردے میں خدائے واحد و برتری ذہانت کو کارفرم ثابت کرے۔ لیکن اگر اس اعلیٰ ذہانت کے تحت چند اور ذہانتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو اس سے استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہذا ارجحیت کے تعقل کو جس قدر وضہنی زمانے کی یادگار بتایا جاتا ہے اس قدر یہ جہے نہیں۔

(۱۲) یہ قوت پر ان ہے جو روح اور مادہ کے مابین واسطہ ہے۔

اہل مغرب کی سائنس ہر قسم کی قوت کا حرکت کے طور پر تعقل کرتی ہے اب وہ حرکت ہی ہو یا مکثراتی۔ ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قوت کی تمام اشکال کی یہ تصویر ایسی حقیقت نہیں ہے جو ہمارے ذہن سے علحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہو۔ یہ ایک تعقل ہے جس کو ہم نے اس لئے قائم کیا ہے کہ یہ ہمارے تال کی ان مختلف طبعی مظاہر کے سمجھنے میں مدد کرے جن کو ہم ایک تصور میں جمع کرنا چاہتے ہیں اور یہ عالم تصورات کے باہر

لازمی طور پر صحیح بھی نہیں ہے فلسفہ ہینود حرکت کو نہیں بلکہ پلان کو کائنات کی اصل قوت قرار دیتا ہے۔ پران کا یہ نقل کہ یہ ایسی قوت ہے جس میں شعور بھرا ہوا ہے اور جو اس وقت اپنے کو توانائی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس وقت مادہ پر عمل کرتی ہے اور اسی وقت پرشہ کے باہر مرنی ہوتی ہے عالم کی ادھی دیوئہ توجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

سانکھی یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ پران کی ابتدا پرشہ سے ہو سکتی ہے اس گروہ اور اس ملحق گروہ یوگ کے فلسفی زیادہ سے زیادہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ پران مادہ میں اس وقت عمل کرتا ہے جب پرشہ اور پراکرتی میں اتحاد ہوتا ہے۔

اگر فطرت کی قوتیں (یعنی دیوتا) فطرت کے پردے میں موجود ہیں تو اس کی تمام تر قوت بالآخر غیر مادی ہوگی۔ انسان یا حیوان جو قوت صرف کرتا ہے وہ دراصل عصبی قوت ہوتی ہے۔ حیوانات کی تمام تر قوت جب تک کہ عضلات سے باہر ہو کر خارجی اشیاء پر عمل نہیں کرتی عصبی قوت ہی ہوتی ہے۔ یہ عصبی قوت پران کہلاتی ہے۔ مغربی سائنس سو سال سے اس امر میں کوشاں ہے کہ عصبی قوت کو میکاکی حرکت ثابت کرے اور اس میں اس کو آج تک کامیابی نہیں ہوئی۔ مشرقی فلسفہ اس عمل کو الٹ دیتا ہے اور یہ میکاکی قوت کو پران یعنی اس قوت سے مستخرج قرار دیتا ہے جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔

پران یونانی فلسفہ کے ساکی کان نیو مائی یعنی قوائے حیوانی کے مطابق ہے اور یہ ایسی شے ہے جو روح اور مادہ کے مابین رابطہ اتحاد کا کام دیتی ہے اور ان دونوں کے مابین تعلق قائم کرتی ہے مادہ ہر سوم تغیر پذیر ہے اور ہر خطہ عالم تحول میں رہتا ہے۔ پرشہ غیر متغیر ہے۔ وہ خود کو تباہ ہے کہ وہ کونسی شے ہے جس کے گند جانے سے میں اس جسم سے گزرا ہوا اور جس کے اس میں قائم رہنے سے میں اس میں باقی رہوں گا۔ وہ پران کو بطور اپنے تجربی نمائندے کے خارج کر دیتا ہے۔ "دپرس - اپنی شدہ" - ۳-۴، مادہ سالماتی

اور غیر شاعر ہے پر ان سلسل ہے اور یہ گویا پرشہ کے شعور سے بھرا ہوا ہے۔  
 پرشہ چونکہ مکان سے ماوراء ہے اس لئے خود حرکت نہیں کر سکتا اور دہلاد  
 مادے کی حرکت کا سبب ہو سکتا ہے۔ پر ان کا دایو یا ہوا کے طور پر ذکر کرتے  
 ہیں کیونکہ ہوا ایسی شے ہے جو ایک غیر مادی شے کے سبب حرکت ہونے کے  
 لئے بہترین علامت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ خالص روح بھی نہیں ہے کائنات  
 کی قوت اس عالم کی موجودات کا پر ان ہے پر ان شکتی ہے جو ایک حقیقت  
 ہے یہ کوئی ذی شکور جیسٹر نہیں ہے چونکہ یہ آتما اور مادہ کے مابین درمیانی  
 رابطہ ہے اس لئے اس میں دونوں کی خصوصیات موجود ہیں۔ یہ کم دیش  
 مادہ کے بھی مشابہت ہے اور اس کے ساتھ اس میں خود بھی ہوتا ہے۔ یہ آتما اور مادہ  
 کے ملنے میں پل کا سا کام دیتا ہے۔ جن کی خصوصیات ایک دوسرے سے  
 اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے اتحاد اور تعامل کا ذکر کرنا ایسا ہی لغو ہے  
 جیسا کہ یہ کہنا کہ مقدادہ خط میں سفیدی ملی ہوئی ہے۔ یورپی فلسفہ کے متعلم  
 اس امر سے واقف ہیں کہ جسم و نفس کے مابین تعلق قائم کرنے میں کس قدر  
 مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ اور میانی شے ایسی ہے جس سے تمام مشکلات  
 حل ہو جاتی ہیں۔

عام پر ان کے نظریے پر اپنی شداد آگے کی کتابوں میں بحث  
 کی گئی ہے اور درشنوں میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی گئی۔ اس کے معنی  
 یہ نہیں ہیں کہ یہ ان کے نقطہ نظر کے منافی ہے بلکہ اس پر ان میں اس لئے  
 بحث نہیں ملتی کہ یہ زیادہ تر عمل پر زور دیتے ہیں۔ ان میں ان نظریات  
 کا حوالہ نہیں ہے جو اس خاص ذہنی تعلیم سے غیر متعلق ہیں جس کو یہ بیان  
 کرتے ہیں۔

(۱۳) قانون تعلیل یعنی کرم طبعی و ذہنی دینا پر جاری و ساری ہے۔  
 (۱۴) قانون تعلیل یعنی کرم کا قانون ایک جاری قانون ہے جس کے تحت یہ عالم  
 ظاہر عمل کرتا ہے علت و معلول کے متعلق کی لازمی نوعیت تغیر پر اکر تلی کا ایک  
 جزو ہے۔ طبعی اور ذہنی دونوں عالموں کا چونکہ مادہ سے ارتقا ہوا ہے



اس لئے وہ نون اس قانون کے ماتحت آتے ہیں۔ جو ہستیاں اجسام کہتی ہیں اگرچہ وہ بدتریں بھی کیوں نہ ہوں کہ وہ اس قانون سے ماورائیں ہو سکتیں البتہ وہ آزاد روح جو تحقق نفس تک پہنچ چکی ہے اس سے بری ہے کیونکہ روح غیر متغیر ہوتی ہے اس لئے آزاد ہے۔ کرم کے قانون کا اساسی تصور یہ ہے کہ ہر ذہنی یا طبیعی عمل پر خیال خواہش یا قوت جو اجسام پر صرف کی جاتی ہے اس کا ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ نتیجہ ذاتی طور پر مرئی نہیں ہوتا تو اس کو آپرہ اور شتہ کہتے ہیں اور جس کا قریب ترین مرادف توانائی بالقوہ ہے جو اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کر دیتا ہے جب اس کے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔

مرئی (طبیعی) وغیرہ مرئی (لطیف) عالم کے تجربات کا مرکز تو کرم اور جڑ کلکیشہ (تکلیف جمل و انانیت وغیرہ) ہے جب تک جڑ موجود ہے اس کی مشائیں پیدا نہیں (انسانی وغیرہ انسانی اجسام میں) زندگی میں اور تجربات (دخوشگوار یا ناگوار) کی صورت میں ضرور نکلیں گی۔ تجربات اگر خیر یا باعث ہیں تو مسرت کی طرف لیجاتے ہیں اور اگر شر کا باعث ہیں تو رنج کی طرف لیجاتے ہیں (دیوگ سوتر ۲-۱۲-۱۲) ہر تجربہ ہر جسم لطیف کی ایک صورت ہوتی ہے جس میں اپنے کو دوبارہ پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے اور ہر شخص ہر کاروں سے وابستہ ہوتا ہے یہ ایسا ماحول قائم کرتے ہیں جو انسان کے خیالات خواہشوں اور اعمال و افعال پر اثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ یہ نہیں کہ ہر سمکارہ انسان کے ہر لمحے میں عمل کرتا رہتا ہو۔ کیونکہ توانائی بالقوہ صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اس کے لئے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔ انسان کے ماضی کا وہ حصہ جو ایک جون میں اس کے ذہن اور تجربات کو متاثر کر سکتا ہے اس کو پراریدہ (جس کے لغوی معنی فعل کا شروع کرنا ہے) اور وہ حصے جو ابھی اس کے لئے وہ کے اندر دنی گوشتوں میں دبے ہوئے ہیں اور جن کا ایک جون کے دوران میں ظہور نہیں ہوتا ان کو سمجیتہ (جمع شدہ) کہتے ہیں بحالیکہ ہر موجودہ فعل ہر موجودہ خیال

ہر موجودہ خواہش اس کے جسم لطیف میں اگامی (اندازِ یادِی) کے طور پر جمع ہوتی ہے۔ یہ اس کے کرم کے ماحول کو زیادہ کرتی ہے اور اس پر آئندہ چلکر ردِ عمل کرتی ہے۔

انسان کی زندگی کا موجودہ دور یعنی وہ حالات جن میں کہ وہ اپنے کو پاتا ہے وہ لذات و آلام جو اس کو پہنچتے ہیں وہ خیالات اور خواہشیں جو اس کے دل میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ افعال جن کے کرنے پر وہ مجبور ہو جاتا ہے سب کے سب پر اربدہ پر مبنی ہوتے ہیں مکرَم کا قانون ذہنی و جسمانی زندگی میں جاری و ساری رہتا ہے۔

اسی بنا پر ہندو فلسفہ کے تمام مذاہب جبری ہیں۔ انسان آزاد نہیں ہے بلکہ اپنے کردار ماضی کا پابند ہے اس کی غنانِ عمل ان خواہشوں کے پاتھ میں ہوتی ہے جو اس کے ذہن پر عمل کرتی ہیں اور پر اربدہ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ کن حالات میں اس کو کونسی خواہشیں پیدا ہوں گی اس کی خواہشیں اس کے افعال حتیٰ کہ اس کا ذہن جو کہ سب مادی اعمال میں اس لئے مادہ کے قانون کلی کے تابع ہیں جو قانون تغلیل - مکت یعنی ناجی آدمی کو بھی لازمی طور پر اپنے پر اربدہ کا تجسید ہونا ناگزیر ہے۔

(۱۲) سمرہ یعنی کرم کا دور آن آدمی ہے یعنی اس کی کوئی ابتدا نہیں (۱۳) کرم - یعنی ان اسباب و علل کا مجموعہ جو پرلیہ کے ایک دور میں باقیہ موجود رہتے ہیں اور ایک زمانہ عالم (کلیہ) کی ابتدا میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان کو آن آدمی یعنی بے ابتدا کہا جاتا ہے آن آدمی کی تعریف ہندوؤں کی کتابوں میں اس طرح سے کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسے ہتے ہوئے چشمہ کے مثل ہے جس کے آغاز کا حد نظر تک کہیں پتہ نہیں چلتا، واقعات کی اصل علت کا پتہ چلاتے وقت ہم اپنی تحقیقات کو اس نقطہ تک لیجا سکتے ہیں جہاں سے موجودہ عالم کے منظر کا آغاز ہوا ہے اس نقطہ سے پرے نہ تو علل کا کھوج لگانا ممکن ہے اور نہ اس سے کچھ حاصل ہے۔ یہ فرض کرنا ایک غیر فلسفیانہ بات ہے کہ ان تموجات کا

آغاز ماضی کے کسی نہ کسی نقطہ سے ہوا ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کے مفروضہ کے لئے ہمارے پاس وجہ نہیں ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ قانون تبدیل گے ماتحت مادہ ہر دم عالم تحول میں رہتا ہے۔ لیکن ایسے زمانہ کا تعین نہیں کر سکتے، جس میں اس قسم کا تحول نہ تھا۔ اگر یہ ماضی کے کسی نقطہ پر نہ تھا تو اس کا آغاز ہی نہ ہوتا پس کرم کا دور ان آدی یعنی بے ابتدا ہے اور یہ ہمیشہ سے موجود چلا آتا ہے۔

یہی حال ملا پر اکرتی یعنی مادہ بلی کا ہے اب خواہ تو یہ ادویتہ کا غیر موجود عین ہو یا دیگر مذاہب کا جو م معر و نیت ہو انفرادی رو میں یعنی دجو آتما، بھی ان آدی ہیں کیونکہ اگر یہ کسی زمانہ میں تھیں تو پھر کوئی علت ان کے عالم وجود میں لانے کے لئے پیدا نہ ہو سکتی تھی، براہمنوں اور اپنی شدوں میں اکثر ایک ایک اگر یہ یعنی آغاز کا تذکرہ آتا ہے اس نگرہ سے ہمیشہ موجودہ کلپہ یعنی زمانہ عالم سے پہلے مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ ان آدی کے معنی ابدی کے نہیں ہیں۔ ہندوؤں کی کتابوں میں دو قسم کی بے ابتدائی کا ذکر آتا ہے (۱) اجن تیوہ روپہ انا دیتوہ یعنی اس قسم کی بے ابتدائی جس میں پیدائش کبھی ہوئی ہی نہ ہو۔ اس قسم کی بے ابتدائی صرف ذات مطلق ہی میں پائی جاتی ہے (۲) پرواہ ان آدیوہ یعنی ایک چشمہ جاری کی بے ابتدائی جس کی اوپر تشریح کی جا چکی ہے۔ اہل ہندو کے نظریات میں جہاں نت تیوہ یعنی ابدیت کا ذکر آئے اس کو اسی دوسرے معنی میں سمجھنا چاہئے چنانچہ رامانجیوں کے یہاں نیتہ کت یعنی ابدی آزاد ذاتوں سے وہ مراد ہیں جو اس کلپہ کی ابتدا کے وقت آزاد تھے اور نت نار کی کول یعنی مردود ابدی سے مادمویوں کے یہاں وہ لوگ مراد ہیں جو اس کلپہ کے ختم تک گرفتار رہیں گے۔

(۱۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور ترمیت نفس سے پیدا ہوتی ہے اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک ذہنی واقعہ ہے۔

(۱۶) تمام ہی نوع انسان کرم کے دور میں مقید ہیں یعنی جو باب وہ پیدا کرتے ہیں ان کے نتائج کو محسوس کرتے ہیں اور

نیز قوانین مادہ کے بھی جس سے ان کے نفوس و اجسام بنے ہیں فلسفے کی غرض یہ ہے کہ ان کو اس پابندی سے بچنا سکھائے اور ان کو ایسا طریقہ بتائے جس سے وہ جبری تناسخات سے بے غش ہو کر زندگی گذاریں۔ جب انسان ان سے ماوراً ہو جاتا ہے تو اس کو آزادی مل جاتی ہے۔ جب تک روح شاعر اپنی فطرت کو نہیں سمجھتی اس وقت تک یہ آزاد نہیں ہوتی جب تک انسان کی زندگی جسم مادی اور نفس مادی کی زندگی ہوتی ہے جو مقررہ قوانین کے تابع ہوتے ہیں اس وقت تک زندگی محض قید ہے۔

تو مکشہ یعنی حالت آزادی کیا ہے جو انسانی زندگی کی اصل غایت ہے۔ روح اور مادہ کے مابین جو فرق ہے اس کو ہر وقت ذہن میں رکھنا اور یہ جاننا کہ اعمال ذہنی حقیقی انسان سے علیحدہ اور خارج ہیں روح کا ذہنی زندگی کے اختلاط سے بری ہونا اور انسان کو وہ کمال حاصل ہونا جو اس کے عمل کے قوانین جاننے سے حاصل ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں دور حاضر کا سامیئیں وال فطرت پر اس کے قوانین کی پابندی کر کے اور ان کو کام میں لا کر حکومت کرتا ہے۔ یہی مکشہ عالم ذہنی میں کرتا ہے۔ لہذا مکشہ کی تربیت ایک علمی عمل ہے ایک ایسا عمل جس میں پرورش اور پرکرتی، آتما اور ان آتما میں امتیاز ہوتا ہے شکریت کا مقولہ ہے درجنان دیوتو کے ولیم، یعنی آزادی صرف علم کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے بہ حیثیت ایک روحانی وجود کے انسان کی فطرت اصلی کے تحقق کا ایک لازمی جزو یہ ہونا چاہئے کہ وہ موت سے بری ہو جائے۔ کیونکہ جب وہ اپنے آپ کو جسم نہیں بلکہ حیرتغیر ولازوال آتما سمجھتا ہے تو موت کا دیوتا اس کے پاس سے بھاگ جاتا ہے کیونکہ وہ صرف اجسام پر قدرت رکھتا ہے اور غیر حادث آتما اس کے احاطہ اقتدار سے باہر ہے۔ انسان کے اپنے وجود حقیقی اور مادہ کی غیر حقیقی اور مظہری اشکال کے مابین امتیاز کرنے کا ایک لازمی جزو یہ بھی ہے کہ اس کو تکلیف کا احساس ہونا موقوف ہو جائے۔ لذات و آلام محض بدھی کی ترجمانیاں ہیں جو اجسام لطیف میں پران کے اخراج کی کرتی ہے۔ پس جب روح اپنی طویل تحکک دینے والی گرتی

بعد یہ محسوس کرتی ہے کہ میں جسم لطیف یا ذہن نہیں ہوں تو وہ لذت والہ کم کو اپنے سے خارج محسوس کرنے لگتی ہے۔ زندگی خواہشوں کا ایک طوفان بے پایاں ہے جو بے چارے ذہن کو ادھر سے ادھر تک تارہتا ہے اس احساس سے انسان کا طویل سفر ختم ہو جاتا ہے۔ وہ کسی خارجی شے کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ خود اپنا محکوم ہوتا ہے خود ہی اپنا پابند ہوتا ہے اور اس کو طمانیت تمام حاصل ہو جاتی ہے۔ اس مختصر بحث سے جو ان امور کے متعلق کی گئی ہے جن میں تمام ہندو درس متفق ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ انسان کی ساخت فطرت کی ساخت اور انسانیت کے ماضی اور مستقبل کے اصول ارتقاء کے باب میں عملی طور پر متفق ہیں اس قدر حیرت انگیز ایک زبانی کسی دوسرے مذہب یا کسی دوسری قوم کی فلسفی جماعتوں میں ملنا بہت مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو فرقوں کی تقسیم کی انتہائی پیچیدگی نے جس سے متفق کو بہت کچھ پریشانی ہوتی ہے، نہ عبادات اور مذہب کے خارجی مظاہر کے تغیرات نے جو ہندو دھرم میں اس ہزاروں سال کی مدت ہوتے چلے آتے ہیں جن میں یہ ہندوستانی باشندوں کی زندگی پر حکمراں رہا اور نہ باہر کے مختلف مذاہب کی ٹکڑوں نے جو اس پر مختلف زمانوں میں حملہ آور ہوتے رہے ہیں، اس کی زندگی اور اس کی توت میں کسی قسم کا فرق پیدا کیا ہے۔ بلکہ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ یہ حقیقت کی حکم چٹان پر قائم ہے اور آئندہ مدتوں تک اسی طرح سے قائم و باقی رہے گا جب انگریز جدید فلسفے فراموش ہو چکیں گے۔

# باب

## مابعد الطبیعیات

جس وقت سے انسان نے اس امر پر غور کرنا شروع کیا ہے کہ اس کو گرد و پیش کے عالم کے ساتھ کیا نسبت ہے؟ اور اس نے مظاہر قدرت کی فراوانی میں سے ایک اصول کے پہچاننے کی کوشش کی ہے اس وقت سے دو مختلف اور متضاد رجحان اس کے معمول رہے ہیں جن کو افرادی اور وحشی کہہ سکتے ہیں۔

پہلا رجحان تو شخصی وجود کی انٹ اور مسلسل حس سے پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان محسوس کرتا رہتا ہے اور جو کسی حالت میں بھی اس کے دل سے محسوس ہوتی دوسرا بھی ایک قوی وجدان ہے جو انسان کو کل اشیاء کے ایک ہونے کے متعلق ہوتا رہتا ہے، یعنی اس زندگی کے ایک ہونے کے متعلق جو کل اشیاء جاری و ساری ہے اس لئے فلسفہ نے دو جہتوں میں ترقی کی ہے اور فلاسفہ دو مخالف نظریے پیش کرتے ہیں۔ ایک نظریہ میں تو انسان عالم کا ایک حقیقی اور مستقل جزو قرار دیا جاتا ہے۔ دوسرے نظریے میں دنیا کی مختلف چیزوں کو ایک حقیقت کا مختلف پہلو قرار دیا جاتا ہے خواہ تو وہ ذاتی شعور و ذی ہوش برہما بنیائے حس و بے شعور قطرات اس دوسری قسم کے نظریات کو وحدانی جو کہا گیا ہے تو ٹھیک کہا گیا ہے۔ لیکن پہلی قسم کے نظریات

کے لئے شمولیت کا لفظ جو عموماً استعمال کیا جاتا ہے اس کو بہ مشکل صحیح کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس مسلک کے فلاسفہ ان حقیقی جوہروں کے علاوہ جو فطرت کے پردہ میں کام کرتے ہیں صرف دو نہیں بلکہ اتنے ہی حقیقی وجود مانتے ہیں جتنے کہ دنیا میں افراد ہیں اس لئے ان نظریات کو افرادی یا کثرتی کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے،

گرچہ شریں جملگوں گیتا میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں (۱) سائنھی (۲) یوگی یعنی وہ لوگ جنہاں یوگ کے قائل ہوتے ہیں اور وہ لوگ جو کرم یوگ کے قائل ہوتے ہیں۔ اول الذکر کے نزدیک ذات انسان کے متعلق تامل و تدبر کو نا ضروری ہے اور آخر الذکر عملی زندگی کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک خداوند عالم یا کسی وحدانی انتزاع کا جیسے اچائی کی انسانیت ہے کی خدمت انسان کا اصلی فریضہ ہے۔ انسانوں کے ان دو گروہوں میں جو یہ فرق ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان میں نفسی زندگی کا یا تو انتہائی حصہ زیادہ ہوتا ہے یا تاثری یعنی ان میں بقول شوپہاڑ بعض میں تو عقل کا غلبہ ہوتا ہے اور بعض میں قوت ارادی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر مسمولی انسان میں دو تہائی قوت ارادی اور ایک تہائی قوت عقلی ہوتی ہے تو طباع انسان میں دو تہائی قوت عقلی اور ایک تہائی قوت ارادی ہوتی ہے ان جماعتوں کے سائنھی اور یوگی جو نام رکھ دیتے ہیں اس کو نام نہاد مذاہب فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ صرف اس نام کو ظاہر کرتے ہیں کہ اول الذکر تو تفکر و تامل کی طرف مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر کا رجحان سہمی کی طرف ہوتا ہے۔ پہلی قسم کے لوگوں کے لئے فکر مجرد و سہمی کا باعث ہوتا ہے اور دوسری قسم کے لوگوں کے لئے مقرون تشاات اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی دو قسم کے فلسفیانہ نظریات قائم کئے گئے ہیں اور ان کی ان سمیتین نے شد و مد کیساتھ حمایت کی ہے دشمنی شیکہ نیارے ساکھیہ یوگ کہ افرادی ہیں۔ برخلاف اس کے جن مذاہب اپنی شد و دل اور آگہوں سے ماخوذ ہیں، وہ بالواسطہ یا بلا واسطہ وحدانی ہوتے ہیں۔ اس باب اور آئندہ

الو اب میں ان مذاہب کے ان مابعد الطبیعیات کی، کونیاتی و نفسیاتی نظریات پر بحث کی جائیگی جو بہت ہی قدیم ہیں بعد کے ہندوستانی فلسفہ میں چھٹیوں و دشمنوں کے مسائل مل جاتے ہیں اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا اصل سوتر اور کار کیے نقل کئے جائیں گے اور شرحوں اور حواشی سے قطع نظر کیا جائیگا۔ کیونکہ یہ بعد کے مصنفین کی تصنیف ہیں جنہوں نے مختلف مذاہب کے خیالات جمع کر کے گڑبڑ کر دی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ان لوگوں کے زمانہ میں ویدانتہ کو حقیقت قطعی قرار دیدیا گیا تھا اور کچھ یہ ہے کہ ان لوگوں میں تاریخی جذبہ نہ تھا جس کی وجہ سے یہ ان مذاہب کے تصورات کو صحیح طور پر بیان نہ کر سکتے تھے جن کا نقطہ نظر اداں بہت مختلف ہوتا تھا۔

مابعد الطبیعیات اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتی ہے کہ عالم کے گوناگوں مظاہر کی تہ میں اصلی حقیقت کیا ہے۔ مظہر کے معنی اس شے کے ہیں جس سے نامہ رو پہ یعنی نام اور صورت ظاہر ہوتی ہو اور اس میں ایک اصول معروض ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مظہر کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ عالم کی توجید کے لئے کتنے اصولوں کی ضرورت ہے اور ہر اصول کی ماہیت کیا ہے؟ یہ مابعد الطبیعیات کے اساسی مسائل ہیں یہ مسائل ہندوستان اور مغرب دونوں میں مختلف طور پر حل کئے گئے ہیں۔

ویدانتہ کی تعلیم کے بموجب عالم کی اصل اور مستقل حقیقت ایک ہے جس کو پرآم بر ہما کہتے ہیں۔ سانکھی اور یوگی فلاسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے لئے دو اصول ضروری ہیں جن کو پرشہ اور پر اکرتی کہتے ہیں۔ دشنو اور شیو کے پیرو تین حقائق اصلی قرار دیتے ہیں۔ یعنی خدا، فرد اور غیر شاعر جزو یعنی مادہ شاکتہ بھی تین ہی مانتے ہیں جو یہ ہیں شعور مطلق، شعور۔ اور مادہ سیناس اور

لفظ بدھتھی سے لفظ ویدانتہ کے ہندوستانی مختلف معنی مراد لیتے ہیں۔ اس کتاب میں ویدانتہ بالفاظ ان اختلافات کے جو بصاشیوں میں ملتے ہیں عام طور پر اپنی شد وں جگہ گیتا اور سوتروں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔



ویشی شیکھی گروہ کے فلاسفہ کم از کم نو جوہر اصلی قرار دیتے اور ان کے نزدیک موجودہ دنیا انہیں سے ملکر بنی ہے اب ہم مختصر طور پر ان تمام مذاہب کے مابعد الطبیعیاتی نظریات بیان کرتے ہیں۔

## فصل اول ویدانت

ویدانتہ کی تعلیم یہ ہے کہ اس مادی اور اخروی عالم کی تخلیق ایک حقیقت مضمحل ہے اور وہ پرمہمہ اس ذات اعلیٰ اور حقیقت یکتا کی صفت بیان کرنے کی قدیم ترین کوشش، جو ان تمام چیزوں میں مضمحل ہے جن کو ہم روح یا مادہ کہتے ہیں، رنگ وید کے مشہور فلسفہ سکتہ میں ملتی ہے۔ اس وقت آنت دینی ماقبل مادہ کا وجود نہ تھا ست یعنی وجود ظاہر ناپید تھا۔ ہوا اور آسمان موجود نہ تھے۔ پھر کونسی شے (سب) پر چھائی ہوئی تھی؟ کہاں تھی اور کس کی حفاظت میں تھی؟ کیا یہ شے پانی تھی جو کہ محض تاریکی ہے؟ نہ اس وقت موت کا وجود تھا اور نہ حیات جاودانی کا۔ دن اور رات کا امتیاز نہ تھا اس وقت ایک ایسی ذات تھی، جو غیبیہ ہوا کے سانس لیتی تھی اور خود غیب کسی کی اعانت کے زندہ تھی۔ اس سے علوہ یا اس سے بالاتر کوئی شے نہ تھی۔ ابتداء تاریکی پر تاریکی محیط تھی۔ یہ سب غیبیہ میں تھا۔ یہی ایک ذات عدم میں گم پڑی ہوئی تھی۔ قوت ثقیل سے ترقی پکٹی ہے۔ حقیقت یکتا کی یہ کیفیت سکون عالم پر لیہ کے زمانہ میں تھی۔ اب اسی حقیقت کا عالم حرکت یعنی کلہ اپنے زمانہ میں ذکر آتا ہے میں تمہارے سامنے جیہیم دینی جس کو معلوم کرنا ہے) کا ذکر کروں گا جس کو سچہ لینے کے بعد انسان کو حیات جاودانی یعنی عظیم الشان برہما کا مزا معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ست کہتے ہیں

اور نہ آست اس کے ہر جہت اور سمت میں ہاتھ اور پاؤں ہوتے ہیں اس کے سر اور آنکھیں منہ کان ہر سمت اور ہر جگہ میں یہ تمام دنیا پر محیط ہے گو اس کے انسانوں کے سے اعضا و جوارح نہیں مگر اس میں کل اعضا کا عمل نظر آتا ہے اس کو کوئی شے تھامے ہوئے نہیں ہے اور یہ سب کو تھامے ہوئے ہے۔ اس میں سن نہیں ہیں لیکن گنوں کو سمجھتا ہے یہ سب چیزوں کے اندر ہے اور باہر بھی یہ حرکت بھی کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ خمیر متحرک بھی ہے یہ اپنی لطافت کی وجہ سے ناقابل فہم ہے یہ قریب بھی ہے اور بعید بھی۔ ناقابل تقسیم ہے لیکن اس کے ساتھ مختلف افراد میں اس طرح سے ہوتا ہے گویا کہ منقسم ہے۔۔۔ یہی سب چیزوں کا تھانے والا ان کا مارنے اور پیدہ کرنے والا ہے۔ یہ روشنیوں کی روشنی اور نور الانوار جس کو کہتے ہیں تاریکی سے کوئی سرکار نہیں یہ جینییم شعور ہے جو ہر انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ اور شعور ہی سے ہم اس تک پہنچ سکتے ہیں (بھگوت گیتا ۱۲-۱۳-۱۴) ”یہ اس تو تھا ہے میں ایسا درخت جس کی جڑ نیچے اور شاخ اوپر غیر فانی ہے اور پتے اس کے بھجن ہیں جو شخص اس کو جانتا ہے وہ وید کا جاننے والا ہے۔ اس کی شاخیں اوپر اور نیچے کو پھیلی ہوئی ہیں جن کا نشو و نما اور پرورش گنوں سے ہوتی ہے اور محسوسات اس کی کوپلیں ہوتی ہیں جو اس کی جڑیں نیچے کو پھیلی ہوئی ہیں وہ اس عالم انسانی میں عمل کی قیود ہیں ان کی شکل یا اس کا انجام یہاں سے نظر نہیں آتا۔ نہ اس کا آغاز و انجام اور بنیاد معلوم ہوتی ہے بالیدہ جڑوں کے اس اس تو تھا کو علم کے قوی ہتیاروں سے کاٹو، تب وہ راستہ ملے کیا جاتا ہے جس کو قطع کر کے کوئی شخص واپس نہیں ہوتا میں درحقیقت اس قدیم اور اصلی پرشہ کا شیع ہوں جس سے قدیم توانائی نکلی ہے (ایضاً پانز و ہم ۱-۴)

وہ استلادہ کی جڑ نہیں ہے، کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی دیکھنے والا نہیں ہے نہ اس کے علاوہ کوئی سننے والا ہے۔ نہ اس کے علاوہ کوئی اور اک کرنے والا ہے نہ اس کے علاوہ کوئی جانتے والا ہے۔ پس اس اشارہ (غیر فانی) میں

اسے گارگی اکاشہ تانے اور بانے کی طرح سے بنا ہوا ہے۔ وہ سمت (یعنی وجود ظاہر) نہیں ہے کیونکہ اسے گارگی سچ تو یہ ہے کہ برہمن اکشارہ کو نہ تو مادی کہتے ہیں اور نہ غیر مادی نہ طویل کہتے ہیں اور نہ قصیر نہ سرخ و نہ سفید یا ان کے نزدیک اس میں سب سے نہیں ہوتا۔ یہ تاریک نہیں ہوتا اس میں ہوا نہیں ہوتی اکاشہ سے باہر سے کسی شے کیساتھ فسلک و وابستہ نہیں ہے ذائقہ اور بو نہیں رکھتا۔ اس کے آنکھ اور کان نہیں ہیں اس میں گویائی نہیں ہے وہ من نہیں رکھتا وہ بغیر تخم کے ہے بغیر بران کے ہے بغیر منہ کے ہے بغیر پیمانہ کے اس کا داخل و خارج نہیں ہے۔ وہ کسی شے کو جلاتا نہیں نہ کوئی شے اس کو جلاتی ہے (ایضاً سوکھ ۸-۸) وہ مکان زمان اور علیت کی قیود سے آزاد ہے۔ ددی سکا نئی متہا بڑھا اپنا کوئی اول و آخر یا ان را و باہر نہیں رکھتا (ایضاً دوئم ۱۹) وہ خیر و شر سے بری ہے وہ مصنوع و غیر مصنوع ہونے سے بری ہے، وہ گلیا ہے اور گلیا ہو گا سے بری ہے (دکتہ - آپ دوم - ۱۴) یہ ذات مالی اس معنی کر کے خالق ہے کہ اس نے مادہ کو پیدا کیا اور پھر اس میں اس کی روح بن کر طول کر گیا۔ اس نے اپنے سے اس امر کی خواہش کی کہ میں کثیر ہو جاؤں میں پھیل جاؤں۔ اس نے اس پر شور کیا۔ اور غور کرنے کے بعد جو کچھ دنیا میں موجود ہے اس کو ظاہر کر دیا۔ اس کے ظاہر کرنے کے بعد وہ اس میں داخل ہوا۔ اس میں داخل ہو کر ست (وجود اور تیت) (عدم) معین اور غیر متعین شعور و غیر شعور حقیقت و غیر حقیقت بن گیا حقیقت یہ سب کچھ بن گئی۔ وہ کہتے ہیں، اتھو یہ ہے (تیسرا پ دوم ۶) لہذا پر ہم برہما حقیقت واحد بے جان و بے شعور مادہ اور پرشور (ذی شعور ذوات) دونوں کی تہ میں ہے۔ وہ غیر متعین ذات ہے اور شعوری زندہ گہوں کے مختلف مظاہر کی تہ میں اس وجہ سے مضمحل ہے کہ لائنہ اد پر شہ مادہ کی اس کی کیسا تھ متحدہ جاتے ہیں برخلات ان کے وہ لذت اندوز ہونے کے وسائل کے بغیر لذت اندوز ہوتا ہے بغیر آنکھوں کے دیکھتا ہے بغیر آلات محل کے عمل کرتا ہے وہ اس توانائی کا مبدؤ و منبع سے جو کائنات میں عمل کرتی ہے۔ وہ مادہ ہے، جس سے عالم بنے ہیں اور ان عالموں کا بنانے والا بھی ہے۔ وہ

سب کے افعال کا بانی و محرک ہوتا ہے اور اس کے باوجود ان افعال کے ثمرات کا قاسم بھی ہے۔

بدریا نے ان کے ویدانتہ سوتر مامہ کے طور پر ایک طرح کی شرح ہے جس میں ان اصول کی تشریح کی گئی ہے، جن کا اپنی شد و دل پر اطلاق ہوتا ہے اپنی شد مراقبہ کے اسباق ہیں اور بدریا نے اپنے سوتروں میں یہ بتانا چاہتا ہے کہ اشلوک میں جو علامات و الفاظ آتے ہیں ان کی تفسیر کیونکر کرتے ہیں اور مراقبہ کی مشق کس طرح سے کی جاتی ہے۔ ویدانتہ سوتر دراصل کوئی فلسفہ کی کتاب نہیں بلکہ محض ایک شرح ہے اس کتاب کا مصنف اپنے زمانہ کے مروجہ مذاہب مثلاً سائکیہ یا ویشی شیکہ بودہ بھاگو تہ اور پاشوپتہ پر عمل کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا فلسفہ الہامی کتاب شروتی اور عقلی دونوں کے خلاف ہے۔ فلسفیانہ مباحث جو ہندوستان میں بہت ہی عام ہیں اپنی شد و اور اتر مامہ کے سوتروں کے ایسے منفرد و جملے جن میں فلسفیانہ مسائل چوتے ہیں اکثر نقل کئے جاتے ہیں اس لئے لوگ ان کو فلسفے کی کتابیں خیال کرنے لگے تھے لیکن اب وقت ہے کہ ان کو فلسفہ نہ کہا جائے۔ بلکہ اپنی شد تو اپانسنہ کے دستور ہیں جو مراقبہ کے ان مختلف طریقوں کا مجموعہ ہیں جن پر قدیم زمانہ کے ہندیوں کی عمل کرتے تھے اور یہ ایسے مقولات کا مجموعہ ہیں جن میں صوفیا کے ان تجربات کا ذکر ہوتا ہے جو ان کو عالم بیہ خودی میں ہوتے ہیں۔ اور آخر الذکر بھی محض انہیں کا مجموعہ اور شرع ہے۔ سوتر اس معنی کر کے مکمل بھی نہیں ہے کہ اس میں قطعی طور پر بدریا نے کے خیالات ہیں۔ کیونکہ لفظ سوتر کے معنی دعا گارے ہیں سوتر دراصل ایسے الفاظ تراکیب اور جملوں کا مجموعہ ہوتا ہے جن پر رشی اپنے چیلوں کو سبق دیتے تھے یہ ایک طرح کی یادداشت ہے، جو اس غرض کے لئے لکھی گئی ہے کہ چیلوں کو گرو کی تعلیم یاد دلادے۔ اس لئے اکثر مقولوں میں نہ تو موضوع کا ذکر ہے اور نہ محمول کا مثلاً ”تسلسل سے“ (ویدانتہ سوتر یکیم ۴-۱۵) جملوں کے مربوط معنی کی بنیاد پر ”دایضایکم ۴-۱۹“ ایک عرصہ کے بعد وہ

تقریریں تو فراموش ہو گئیں بغیر موتیوں کے تا گئے باقی رہ گئے اب یہ صرف اشارہ کا کام ہے کہ ان تاروں میں جو چیز چاہئے پر وئیں۔ ویدانتہ سوتر کے متعلق ایک تو اس امر نے اور دوسرے اچاریوں کی معجز بیانی نے غیر مذہب کے آدمی کے لئے اکثر امور میں بدریانہ کی صحیح رائے کا پتہ چلانا مشکل کر دیا ہے۔ اس کے باوجود ویدانتہ کے سوتروں کے اصل استدلال میں کسی قسم کا ابہام نہیں لہذا برہمہ کے وجود کی تحقیق جس سے اس (کائنات) کی بنیاد وغیرہ برہمہ ہے۔ کتب مقدس کا ماخذ و منبع ہونے کی وجہ سے یہ بھی اس کے قریبی شعل کی وجہ سے۔ یہ دیکھ کر کہ عالم کی علت کو (شعور سے) منسوب کیا جاتا ہے۔ غیر شاعرانہ (سبب) نہیں (کیونکہ) یہ کتب مقدس میں نہیں ہے (ویدانتہ سوتر یکم ۱-۱-۵)۔ لہذا کائنات کی حقیقت کی تہ میں ایک وجود شاعرانہ اصلی علت کے طور پر مضمر ہے۔ اس کے بعد کے سوتروں میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وجہ کا ذکر اپنی شدوں میں اپنا سہ یعنی مراقبہ کی غرض سے مختلف شخصی نام لیکر کیا گیا ہے۔ آئندہ مایہ یعنی ذات کریم (ایضاً یکم ۱۲-۱۹) ہر نیمہ پرشہ وجود و زریں (سورج میں) اکشی پرشہ و ذات جو آگہ میں موجود ہے (ایضاً یکم ۱-۲۰) مونومیہ (وہ ذات جو ذہن پر مشتمل ہے) (ایضاً یکم ۲-۸) وغیرہ اس وجود کا اپنی شدوں میں بھی مادی جواہر کے اسماء سے ذکر کیا گیا ہے اکاشہ (ایضاً یکم ۱-۲۲) پران (ایضاً یکم ۱-۲۳) جیوتیس روشنی (ایضاً یکم ۱-۲۴-۲۵) وغیرہ۔

یہی برہمہ (ذاتی متہ) عالم کی علت عاملہ ہے۔ آسمان کے متعلق وہ علت بتایا جاتا ہے (ایضاً یکم ۲-۱۴) کیونکہ دنیا کو اس کا کام کہا جاتا ہے (ایضاً یکم ۲-۱۵) وہ عالم کا مادی سبب بھی ہے۔ مادی سبب بھی کیونکہ وہ موعودہ بیانات اور تشریحی مثالوں سے متصادم نہیں ہوتا (ایضاً یکم ۲-۲۳) اس کی کوئی شکل یا صورت نہیں ہے۔ فی الحقیقت وہ بغیر کسی شکل و صورت کے ہے یہ سب سے اہم امر ہے کہ (وہ) گو یا ایسی روشنی ہے جس سے صورتیں نظر آتی ہیں اور یہ بیان (معنی سے) معرا نہیں ہے (ایضاً سوم ۲-۱۴-۱۵) اسی غرض سے

اس قسم کی تشبیہوں سے (کام لیا جاتا ہے) جیسے سورج کی (مثالات) ہیں۔  
(ایضاً سوم ۲-۱۸) وہ اویکتہ غیر ممیز و غیر معین ہے (کتاب مقدس میں)  
اس کی بابت یہی لکھا ہے۔ لیکن (وہ سمجھ میں آ سکتا ہے منت سماجت کے ذریعہ  
سے پریتا کشہ اور انومنہ کے مطابق (ایضاً سوم ۲-۲۳)

وہ برترین ہے اگرچہ وید میں اس کا ذکر ایسی تراکیب کے ساتھ کیا گیا  
جن سے قید مکان متصور ہوتی ہے مثلاً کنارہ، حد وغیرہ۔ کنارے پیمانے تعلق  
کے تعین کی بنا پر (جو ضروری میں ہے) یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس سے بھی  
بلند تر کوئی شے ہے۔ لیکن ایسا نہیں کیونکہ اس کو صرف سیتو کہا گیا ہے جس کی  
وجہ یہ ہے کہ اس میں اور کنارے میں کوئی مشابہت ہے۔ اس قسم کی تینوں صورت  
ذہن کی اغراض کو پورا کرتی ہیں مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے چار پاؤں ہیں تو اس سے  
یہ مراد نہیں ہوتی کہ فی الحقیقت اس کے چار پاؤں ہیں بلکہ اس سے محض تقسیم تصور ہوتی ہے ذوق و  
تفاوت کے بیانات، اختلاف، مکان پر مبنی جیسے روشنی وغیرہ کی صورت میں (تینوں کے افعال تمام پر  
چکر رہی ہے۔ اگرچہ یہ دور تک پھیل ہوئی ہے) اور اس کے اور دیگر موجودات کے مابین  
صرف اسی قسم کے تعلق کے موجود ہونے کا امکان ہے۔ لہذا ہر شے کے ارتکاب  
سے (صرف وہی) سب سے بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اس کا ہر جگہ موجود ہونا  
(اس کی) وسعت کے دعاوی سے (ثابت ہے (ایضاً ۲-۲-۳۰-۳۶) وہ دنیا  
کا اخلاقی حاکم بھی ہے اور افعال کی جزا و سزا بھی دیتا ہے۔ اُسی سے پھیل  
ملتا ہے کیونکہ (صرف یہی) ممکن ہے۔ اور چونکہ کتب مقدسہ اس کی مدعی ہیں  
(ایضاً سوم ۲-۳۷-۳۸)

پس اُپدانتہ کے اصل استدلال میں کوئی ابہام نہیں۔ عالم کا معین  
ایک ہے۔ پرلیہ کی حالت میں اس کو ذات شاعر کہہ سکتے ہیں جس کو اب ہم  
(دست) کے نام سے جانتے ہیں نہ غیر شاعر ذات کہہ سکتے ہیں جو (دست) ہے  
وہ دست اور است دونوں سے ماوراء ہے۔ یہ دونوں اس کے رُخ ہیں۔ لیکن  
اس کا ہم اس سے علحدہ ہوتا ہے وہ مبدی حیات ہے وہ آرزوؤں کا تہا ہے  
جس تک شعور (جنانہ گیہ) کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔

تیسری صدی مسیحی میں فلاطینوس نے ویدانتہ کی تعلیم سے واقفیت حاصل کی اور روم میں اس کی ایسے الفاظ میں تعلیم دی جو اپنی شکلوں اور جھکوت کیتا کی ترکیبوں کو یاد دلاتے ہیں۔ ایک کا اور اک کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عقل سے یہ پوچھا جائے کہ تو کیا کچھ کر سکتی ہے عقل یا تو اپنے سے پہلے کی چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا اپنے سے متعلق چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا ان چیزوں کو دیکھ سکتی ہے جن کو یہ کر سکتی ہے۔ اس کے اندر جو چیزیں ہوتی ہیں وہ اس میں شک نہیں کہ خالص و پاک ہوتی ہیں لیکن جو اس سے پہلے ہوتی ہیں وہ اور بھی زیادہ خالص و سادہ ہوتی ہیں۔ کم سے کم یہ دعویٰ ان چیزوں کے متعلق تو ہونا چاہئے جو اس سے پہلے سے ہیں۔ پس جو چیز اس سے پہلے سے ہے وہ عقل نہیں بلکہ اس سے کوئی اعلیٰ وارفع شے ہے۔ کیونکہ عقل موجودات میں سے ایک وجود ہے، لیکن وہ موجودات میں سے ایک شے نہیں ہے بلکہ ہر شے سے پہلے ہے نہ یہ وجود ہی ہے کیونکہ وجود ایک کی شکل رکھتا ہے۔ لیکن وہ بے شکل ہے اور نہ قابل فہم شکل کے بغیر ہے کیونکہ ایک ایسا وجود جو کل چیزوں کا خالق ہو، ان چیزوں میں سے ایک نہیں ہو سکتا۔ پس یہ نہ تو کوئی شے ہے نہ کیفیت ہے نہ کمیت ہے نہ عقل ہے نہ ذہن ہے۔ نہ وہ جس کو حرکت ہوتی ہے نہ وہ ہی جو اپنی جگہ پر ساکن رہتی ہیں نہ یہ مکان میں ہے نہ زمان میں ہے بلکہ یہ بجائے خود ایک صورت پر ہے بلکہ کسی صورت پر بھی نہیں کیونکہ یہ ہر قسم کی صورت حرکت اور دوام سے پہلے ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک کل اشیاء کا سبب ہے تو ہم کوئی باث بطور عارضہ کے بیان نہیں کرتے بلکہ ایسی شے کا ذکر کرتے ہیں جو ہمارے ساتھ پیش آتی ہے کیونکہ ہم کو اس سے کوئی شے حاصل ہوتی ہے اور ساتھ ہی وہ ایک اپنی جگہ پر موجود رہتا ہے، "راین سوم" ترجمہ ٹاکر زبانہ جدید کے یورپین فلاسفہ میں اسی نواز اویدانتہ کے مابعد الطبیعیاتی دعویٰ کے سب سے قریب پہنچ جاتا ہے، خدا یا جو ہر جس کی ابدی غیر محدود اصلیت لاتعداد اوصاف سے ظاہر ہوتی ہے لازمی طور پر موجود ہے۔ جو کچھ سے خدا ہے اور خدا کے بغیر کوئی شے

نہ ہو سکتی ہے نہ کسی شے کے وجود کا تعقل کیا جاسکتا ہے خدا تمام اسٹیا کا  
عارضی نہیں بلکہ اصلی سبب ہے۔ خدا صحن تمام اشیا کی علت فاعلی نہیں ہے  
بلکہ ان سب کے اصل وجود ہر کی بھی علت ہے۔ عقل خواہ تو بہ اعتبار اپنے عمل  
کے محدود ہو یا غیر محدود بہر حال اسی سے خدا کے اوصاف و صفات کی ہم  
ہونا چاہئے کسی اور شے سے نہیں (اخلاقیات حصہ اول مقالات ۱۱-۱۸)۔  
۲۵-۳۰) فکر خدا کی ایک صفت ہے یعنی خدا ایک ذی فکر وجود ہے۔ امتداد  
خدا کی ایک صفت ہے۔ یعنی خدا ایک ممتد شے ہے (ایضاً حصہ دوم مقالات  
۱-۹) اس طرح سے پالک اسپسی نوزا کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا اسی کی زبان  
میں ترجمہ کرتا ہے جو موبودہ زمانہ کی عادت فکر کے مناسب ہے۔ ہم عالم کو  
امتداد و فکر کے (است و ست) وصفوں یا پہلوؤں سے جانتے ہیں اور ان دونوں میں سے  
ہر ایک کے ماتحت مجموعہ حقیقت بے انتہا معلوم ہوتا ہے۔ جس عالم میں ہم  
رہتے ہیں اس میں اشکال امتداد اشکال فکر کے ساتھ مربوط ہیں لیکن ہم کو یہ  
فرض کرنے کا ہرگز حق نہیں کہ اس عالم کے علاوہ اور کوئی عالم ہی نہیں کہہ سکیں  
اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس غیر محدود ذات پر محدود و دائرہ کرتے ہیں  
(اسپی نوزا۔ اس کی حیات و فلسفہ صفحہ ۱۶۶)

یہ بات بھی عجیب و غریب ہے کہ جن نصف درجن جملوں (یو گیم)  
کو دور حاضر کی تحقیق حضرت عیسیٰ سے منسوب کرتی ہے ان میں سے ایک  
تو ایسا بھی ہے جو کتاب مقدس میں موجود نہیں بلکہ خالص دیدانتہ ہے۔ اس  
قسم کے دیدانتہ کے یو گیم نہایت ہوشیاری کے ساتھ عیسائیوں کی کتب مقدسہ  
سے خارج کر دیئے گئے تھے اور غالباً یہ اس زمانے میں ہوا ہے جب کہ کلیسیا  
قدیم نے سن عیسوی کی تیسری اور چوتھی صدی میں اپنے آپ کو تصوف  
سے علیحدہ کیا ہے اور جس سے عیسویت قرمادیت میں جا پڑی ہے اور اب تک  
اس سے ابھر نہیں سکی ہے۔

دیدانتہ کے سوتروں میں بھی ارواح انفرادی اور برہما کے تعلق پر  
بحث کی گئی ہے نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ اس کے اور مادہ کے مابین



کیا تعلق ہے۔ لیکن مختلف اچاریوں نے ان سوتروں سے ایسے مختلف معنی لئے ہیں جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ چنانچہ سوئم سٹ کا اگر لفظی ترجمہ کیا جائے تو یہ اس طرح سے ہو گا۔ نہ بہ وجہ مکان کے اگرچہ اعلیٰ وارفع کی دو خصوصیتیں ہر جگہ باحقیق ”ششکر اس کے معنی اس طرح سے کرتا ہے نہ بوجہ اختلاف مکان کی دو خصوصیتیں اور اپنی اعلیٰ وارفع ذات سے متعلق ہو سکتی ہیں) کیونکہ ہر جگہ کتب مقدسہ یہ تعلیم دیتی ہیں کہ برہما میں کوئی تغیر و اختلاف نہیں ہو سکتا۔“

راما سنجہ اس کے یہ معنی لیتا ہے، کہ مکان کی وجہ سے بھی اس اعلیٰ ارفع وجود میں کوئی خالی اور نقص نہیں کیونکہ ہر جگہ اس کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ دو گونہ خصوصیات رکھتا ہے، مادہ جو کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں ”اختلاف مکان کے باوجود خدا کے تعالیٰ کی مظاہر کے مابین کوئی حقیقی اختلاف و تناقض فرض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ شروتی اس کی ایک مقررہ خصوصیت یہ بتاتی ہے کہ وہ ہر جگہ ہے۔ دوسری جگہ سوئم سٹ کا لفظی ترجمہ یہ ہو سکتا ہے ”یہ نظر آتا ہے (شروتی میں) اور نیز یاد بھی کیا جاتا ہے دسمرتی میں“ ششکر اس کی شرح میں یہ کہتا ہے کہ ”یہ امر کہ برہما میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہیں شروتی کی عبارتوں سے ثابت ہے۔ اور یہی تعلیم سمرتی سے ملتی ہے۔“

راما سنجہ اس سوتر کی شرح میں یہ کہتا ہے کہ ”ویدانتہ کی ہستاروں عبارتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ بے عیب اور مقدس و مبارک اوصاف کا مخزن ہے اور سمرتی سے بھی اسی کا ثبوت ملتا ہے“ مادہ جو اس کے یہ معنی لیتا ہے کہ شروتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا کے تعالیٰ کی صورت محض رحمت ہے اور سمرتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا کے تعالیٰ کی صورت محض عقل و ذہانت ہے پھر دیکھو کہ اپنی شد وں کا وہ مشہور جملہ ”سینم سے آتا توہ ماسی“ اچاریوں کا عرصہ کارزار رہا ہے۔ ششکر اس جملہ کی شرح میں کہتا ہے کہ اس جملہ میں توہ ماسی (تو ہے) یہ تعلیم دیتا ہے کہ تو سے مراد ست یعنی ذات حقیقی ہے توہ ماسی (وہ) براہ راست ذات اور ست یعنی وجود خاص کے ایک ہونے کی تعلیم

دیتا ہے (شرح چہ اپنی شد ۱۶) راما بھ اس کی اس طرح سے تشریح کرتا ہے کہ لفظ "نہ" کا مریض وہ ذات ہے جو عالم کی علت اور کل صفات مقدمہ کا منبع و مخزن ہے نہ اس میں کوئی نقصان ہے نہ اس میں کوئی تغیر ہوتا ہے اور لفظ "تو" سے مراد وہی برہما ہے جو جو کہ صورت میں غفلت ہو جاتا ہے اور خود اس کا جسم ہے اور یہ اپنی اشکال کے ساتھ ذی روحوں یعنی جو کا باطنی حاکم ہے (ویدار سم گرہما ص ۳۵)

مادہ جو اس عبارت کے متعلق یہ کہتا ہے کہ یہ دعویٰ کہ انفرادی ارواح اور برہما میں کوئی فرق نہیں اس پر مبنی ہے کہ ان کی نوعیت اصلی علم و رحمت وغیرہ ہے جو برہما کے بھی اوصاف ہیں۔ (بھاشیہ ویدانتہ سوترہ دوم ص ۲۹۱)۔ مادہ جو اپنی ایک پراکرتہ کی جس کا دشمنو متوہ زرنیہ نام ہے کی فصل لہا کر یو بھاشیہ میں اس قصہ کو پاک ہی کر دیتا ہے اور اس کو سا آتما متوہ اماشی پڑھتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ آتما ہے اور تو نہیں ہے یہ ہندوؤں کے محبوب طریقہ یعنی قدیم کتب سے بھی تصورات اخذ کرنے کو مہمل ثابت کرتا ہے اپنی اشدوں کے رشی بطور اپاسکوں کے گفتگو کرتے ہیں۔ اہلکے بھی تو اماشی کی طرح سے جلیے ہیں جو ان تجربات کو جو وہ یہ یعنی مراقبوں کے طریقوں میں حاصل ہو رہے ہیں وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور یہ اپنی شدوں میں بہت ہیں یہ نفسیاتی حقائق ہیں کم سے کم اس شخص کے لئے جو تصوفی غورو فکر میں مصروف ہوتا ہے ایسے واقعات ہیں جن کی مراقبہ کے مقررہ طریقوں سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ ان کے ساتھ وہ سلوک نہ ہونا چاہئے جو چاریوں اور خصوصاً بعد کے شادمین نے روا رکھا ہے یعنی ان کو یاق و باباق سے ملکہ کر کے، گراں بار اسد لال کے ساتھ ان سے فلسفی عمارت تیار کی ہے رشی برہما کان و جہانات کے ماتحت ذکر کرتے ہیں جو ان کو اس کے ساتھ بے خودی کے عالم میں موصول ہوتے وقت حاصل ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے اور اس کے لئے کل ذہنی فعالیت کو دبان پڑتا ہے اور ایسی سطح تک پہنچنا ہوتا ہے جو انسانی جذبات کے طوفان سے بہت بلند ہوتی ہے۔ جو حقیقی کے متعلق

ویدوں میں کم و بیش متناقض بیانات ملتے ہیں اور یہ ویدوں کے آخری حصہ یعنی اپنی شذول میں اور بھی زیادہ ہیں ان سے انسانی ذہن اس شے کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جو صرف ذہن سے ماورا ہو کر سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ ذہن تو محض ایک مادی عضو ہے اور انسان کی زبان جو اس کے ذہن کا مظہر ہے اس سے صرف ایسی چیزوں کا اظہار ہو سکتا ہے جو مادی کلمات کو بیان کرتی ہے ایسی زبان میں ایسی شے کے بیان کرنے کی کوشش کرنا جو ذہن نہیں ہے اور جو اس طرح سے باشعور نہیں ہے جس طرح سے کہ انسان ہے لازمی طور پر ہم کو متناقض تصورات و ترکیبات کے استعمال کرنے پر مجبور کرے گا رشی جو وہ ان سے گفتگو کرتے تھے ان کو ان دقتوں کا احساس نہ تھا جو سرد منطوق متناقض بیانات کے خلاف پیش کرتی ہے اور جو صرف اس وقت ممکن ہوتے ہیں جب ہم ناقابل بیان شے کے بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں یا ایسی شے کو گفتگو کے مدد میں متعین کرنا چاہتے ہیں جو تجربہ محدود ہے یا ایسی شے کو علامات ذہن دہن رکھتی یعنی وہ جو ذہن کی برآئید، فطرت سے پیدا ہوتی ہے) کی زنجیروں میں جکڑنا چاہتے ہیں جو ہمیشہ سے ایسی فضا میں برد زکرتی رہتی ہے جس تک ذہن کی رسائی نہیں ہو سکتی بعد کے زمانے کے اچار یہ ایک قریں فہم وغیرہ متناقض نظریہ قائم کرنا زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ منطقی اصول صرف ان نظریات پر صادق آسکتے ہیں جو ذہن کے ساختہ و پرداختہ ہوتے ہیں۔ تو ان ذہنی کو منطق تک وسعت دینا جو ذہن سے اسی طرح ماورا ہے جس طرح سے کہ صفات کے تمام حلقوں سے ہے انسان کو لازمی طور پر بے سود منطقی کج سمجھی میں مبتلا کر دے گا جس طرح سے کہ اس نے ویدانتہ کے ذیلی فرقوں کو مبتلا کر دیا ہے۔

ویدانتہ کے سوتروں کے وہ بڑے شارح جو بانی مذاہب ہیں ہیں حسب ذیل ہیں شنکر اچار یہ رامانجہ۔ اودھ اھول نے اپنے آپ کو تین مختلف لیکن غیر متناقض فلسفوں اور تربیت کے نظاموں کا پابند بنالیا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں ادویتہ۔ ویسی شست ادویتہ اور ودیتہ ان کے

اتباع نے تینوں کے فروق و اختلافات پر زور دیا ہے اور متفقہ امور کو بہت ہی گھٹایا ہے جس سے انفریق کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی ہے کہ جدید و بدایتی گروہ کسی صورت میں متحد نہیں ہو سکتے۔ بعد میں جن لوگوں نے اصل سوتروں کی تشریح کی ہے انھوں نے انھیں سوتروں سے اور نظریات قائم کئے ہیں ہم مختصر آں میں سے ابتدائی فرقوں کے اصل اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔

شکر اس شخص کی طرح سے آغاز کرتا ہے جو اتنا دینی وہ ذات جس کا اظہار قلب انسانی میں ہوتا ہے، کی نوعیت کا تحقق کرنا چاہتا ہے اس شخص کی طرح سے جو علم کے جوش کے وقت دینی بازی تعالیٰ کے تحقق کے وقت اپنی ذات کے علاوہ اور کسی کا فہم نہیں کرتا و دشنامورنی ستور سے جب شعور مادہ اور ذہن کے پابند کرنے والے علاقے سے رہا ہو جاتا ہے تو پھر شہوت و مضافات باقی نہیں رہتی۔ تمام چیزیں ایک معلوم ہوتی ہیں اور ایک ذات ہوتی ہے ایسی عروج کی حالت میں دنیا غیر ظاہر معلوم ہوتی ہے یہ ایسی معلوم ہوتی ہے جیسی بیج کے اندر شاخیں۔ اس لئے شکر انفرادی ذات جو اتنا اور مادہ کے لئے محض منظر ہری زندگی مانتا ہے۔ رہا سوتروں پر جو اس نے بھاشا لکھی ہے اس سے مندرجہ ذیل اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں ان سے معلوم ہو گا کہ ان مسائل میں اس کی کیا رائے تھی۔

(۱) ہم کو برہما کی دو صورتوں سے سابقہ پڑتا ہے جن کو شروتی میں بیان کیا گیا ہے ایک مختلف اقسام کے ناموں اور صورتوں سے مشروط ہے (اور دوسری) اس کے برعکس ہر قسم کے مشروط سے مترا ہے پس جہاں شہوت و یا مضافات، ہے وہاں ایک دوسرے کو دیکھتی ہے۔ جب تمام اسکی ذات بن جاتی ہے تو وہ کس کو دیکھتا ہے اور کس (عضو) سے؟ (برہما اپنی چہارم ۱۰-۱۵) جب وہ اس کے علاوہ اور کسی شے کو نہیں دیکھتا تو وہ (حالت) اعلیٰ ہوتی ہے۔ جب وہ کسی شے کو نہ دیکھتا ہے کسی اور شے کا اور اک کرتا ہے وہ اولیٰ (حالت) ہوتی، اعلیٰ حالت غیر حادث (حالت) ہے (جہاں وہ گری اپنی شہوت غم ۱۲-۱۳) حکیم دھرم جو کل اشکال کو دیکھ کر کل ناموں کو معلوم کر کے انکی لہر لہر سے (تیت ۱۲-۱۳) فیہا رجا کے بغیر حرکات

پرائمن بے مہمب بے داغ ابدیت کا اعلیٰ سیتو (کنارہ) مثل اس آگ کے جو اپنے  
 ایندس کو ختم کر چکی ہے۔ (سیتو - اپنی شد ششم ۱۹) ایسا نہیں (برہ آپ  
 دو نیم ۳-۶) نہ وہ برا ہے اور نہ چھوٹا (ایٹا سوم - ۸-۸) ایک مقام ناقص  
 دوسرا کامل ہے۔ مندرجہ بالا عبارتیں اور ان کے علاوہ ہزاروں اس امر کی طرف  
 اشارہ کرتی ہیں کہ برہما کی صورت دو گونہ ہے۔ یعنی ایک صورت اس وقت  
 معلوم ہوتی ہے جب کہ یہ دو یہ یعنی علم کا مقصود ہوتا ہے اور دوسری صورت  
 اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ادویۃ یعنی مادے علم کا مقصود ہوتا ہے (ویدانیتہ  
 سو۔ اول - ۱-۲) استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ جو شخص برہما کو غیر متغیر (کوت  
 استہ برہما تادوی) کہتا ہے وہ اس نص کی تردید کرتا ہے کہ ایشور (تمام  
 دنیا کا) باعث ہے کیونکہ (برہما کی) وحدت مطلق عالم و محکوم کے رشتہ  
 سے ماوراء ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ) نہیں! ایشور کا تمام  
 چیزوں کا عالم ہونا (اور اس کے دیگر اوصاف) نام اور صورت کے جراثیم کے  
 کے ارتقا پر مبنی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے مادے علم میں۔ نام اور صورت ہندو ایشور  
 کی گویا مرغ ہے جو مادے علم سے پیدا ہوتی ہے جو ناقابل بیان ہے کیونکہ اسکی نوعیت یا اس  
 کے علاوہ کسی ایسی شے کی نوعیت نہیں کہا جاسکتا جس پر اسکی نظری  
 کائنات کے جراثیم متعلق ہیں یہ حیرت انگیز قوت (ماہی شکتی) ہمہ داں ایشور کی  
 پراکرتی ہے جیسا کہ شروتی اور سمرتی میں کہا گیا ہے ہمہ داں ایشور ان دو نام و  
 صورت کے علاوہ ہے۔ پس ایشور نام اور صورت کی شرطوں کے تابع ہے  
 جو مادے علم سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس طرح سے کہ مکان مٹی ہے اپنی اشیائے  
 شرط یعنی گھڑاؤں منگوں وغیرہ پر۔ قبل اس کے کہ یہ اس طرح سے  
 ممیز ہو کہ گھنٹا یا جگہ منکے کے اندر یا گھڑے کے اندر وغیرہ (منظری کائنات  
 کے نقطہ نظر سے وہ ان کا بادشاہ ہے جن کو جو (افراد ریروہیں) و جنانا  
 اتما ذوات عالم یعنی وہ جو علم و ادراک کی قابلیت رکھتے ہیں کہتے ہیں  
 یہ خود اس کی ذوات ہیں جو ایسے (اجسام پر) مبنی ہیں جو آلات عمل کا مجموعہ  
 ہیں جو نام اور صورت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن مادے علم پر مبنی ہیں اور اس اعتبار سے

ملکے کے اندر کے مکان سے مشابہ ہیں۔ پس ایشور کی عالم و قادر ذات کی نوعیت مادہ عالم کی مشروط کی تجدید پر مبنی ہے۔ عین کے نقطہ نظر سے جو افعال عالم محکوم اور عالم کل وغیرہ ہونے کے لئے ضروری ہیں وہ ایسی ذات میں نہیں ہو سکتے جو برہمائے عالم کل تعلقات سے بری ہو (حاشیہ ویدانتہ سوتر دوم ۱-۱۲)۔ برہما میں ثنویت نہیں ہے۔ یہ تعقل کسی دوسرے وجود (خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی) کو خارج نہیں کرتا۔ ایشور کے تعقل کے لئے ایک علی حالت ماقبل (پراگوستھا) کا تعقل لازم آتا ہے جو ایشور کے تابع ہوتی ہے لیکن جس کے بغیر ایشور خالق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی یہ علی حالت اور یا یہ مادہ علم کہلاتی ہے۔ کیونکہ یہ ودیا یعنی آتما کے علم سے تباہ ہو جاتی ہے جس کے حصول سے است یعنی ناجی ادھی کو کل زندگی کی وحدت مطلق کا تعقل ہو جاتا ہے اس کو اکتہ یعنی غیر منظر بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ پیدائش سے پہلے اس کا اولاک نہیں ہو سکتا بعض اوقات اس کو مایا یعنی دھوکہ کہتے ہیں (حاشیہ وید سوتر اول ۲-۱۳)۔ یہ نظریہ کہ پراکرتی مایا یعنی غیر حقیقی غیر موجود پر فریب حقیقت ہے اس کا آغاز تو شنکر سے ہوا اور اس کے بعد متاخرین نے اس کا خاتمہ کر دیا خود وہ تو بہت احتیاط سے دعویٰ کرتا ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباسات سے معلوم ہو سکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیال کے ثبوت کی حیثیت سے وہ او دیا پر زیادہ زور دینا چاہتا ہے لیکن بعد کے ادویتی اس ہلک و خطرناک سہولت پر جس سے فلاسفہ ان ترکیبوں کو توڑ مڑوڑ کے رکھ دیتے ہیں جو معنی سے معرا ہوتی ہیں مایا کو ایک ایسی لاشے بنا دیا جو شے کے لباس میں مستور ہے اور اس نظریہ کو اپنی شدوں سے نکال پھینک کا ہندو فلسفہ کے باقی تمام مذاہب جن کو ویدانت سے کچھ بھی تعلق ہے مثلاً وشنوہ شاکتہ مابھی مشورہ مذاہب نے ہمیشہ اس تصور کی مخالفت کی کہ عالم ایک غیر حقیقی لاشے چیز ہے کیونکہ یہ حقیقی برہما پر مبنی ہے۔ علمائے یورپ میں سے کول بروک جس کی سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ منعطف ہوئی ہے کہ اپنی شدوں اور جھگوت گیتا میں مایا کا لفظ ہمیشہ خدا کی تحقیر اور

قوت کے لئے استعمال ہوا ہے اور اس لفظ سے لاشعے یا پر اگر قوت کی معنی لینا اودیتہ گروہ کی ایجاد ہے۔ یہ بات تعجب سے خالی نہیں کہ گف اور ہمارے زمانہ میں ڈیوسین نے اودیتہ کے مطالعہ سے اپنی انتقادی قوت کو اس قدر دھندلا کر ڈالا ہے کہ وہ جدید زمانہ کا مایہ کا نظریہ قدیم زمانہ کے اپنی شدوں میں بھی پاتے ہیں۔ ان علماء کے نزدیک مجھی ہندوستان کے اکثر اودیتوں کی طرح سے لفظ ویدانتہ کے معنی اودیتہ کے ہیں اور شنکر کی تعلیم خصوصاً آخری زمانہ کی بالکل اپنی شدوں کے مطابق ہے مگر یہ لوگ اس امر کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ شنکر بڑا فلسفی ہے مگر اس کا دعویٰ ایک محشی و مفسر سے زیادہ نہیں حق تو یہ ہے کہ وہ اس کا بھی اس طرح سے مدعی نہیں ہے جس طرح سے رامانجھ سوتروں کے قدیم روایت کے مطابق شرح کرنے کا مدعی ہے اگر شنکر کسی پہلے شارح اور مفسر کا قول نقل کرتا ہے تو محض اس پر نکتہ چینی کرنے کے لئے وہ نہایت جرات کے ساتھ ایک نئی راہ فکر ابتداء کرتا ہے اور اگر کوئی اصل عبارت کی وقت اس کے منطقی نقطہ نظر میں سدراہ ہوتی ہے تو وہ اس کو صاف نظر انداز کر دیتا ہے جتنے فلسفی اپنے نظام کی بنا قدیم الہامی کتب کو قرار دیتے ہیں ان میں اس کی اصل عبارتوں کو اپنے اغراض کے لئے کچھ نہ کچھ ضرور توڑنا پڑتا ہے لیکن شنکر اس باب میں اور اچار یوں سے زیادہ آزادی کیساتھ کام لیتا ہے کیونکہ وہ تو اپنی تفاسیر کی تائید میں او۔ کتابوں کے امتیازات پیش کرتے ہیں گو وہ بھی مستند نہیں ہیں لیکن شنکر محض استدلال پر اعتماد کرتا ہے۔

اودیتہ کا آغاز پہلے پہل گوڑہ پادہ نے شنکر سے ایک پشت پہلے اپنی کتاب ماندوکیہ اپنی شد کی کارکیوں میں کیا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ گوڑہ پادہ اور اس کے شاگرد کا شنکر دونوں شاکتہ ہیں اور دونوں کل اودیتہ کی تعلیم کو اس اساسی اصول پر مبنی کرتے ہیں کہ کل حیات کی وحدت کا تحقق مراقبہ کی جذباتی حالت میں ہوتا ہے۔ ان کے لئے یہ ایک تجربی واقعہ اور معطیہ شعور ہے جس تک وہ ایک خاص تربیت کے بعد پہنچتے ہیں۔ جن لوگوں کی نظر عمدہ ہے ان کی تعریف میں شنکر یہ کہتا ہے کہ ان لوگوں کو اس امر کا

تحقق ہو سکتا ہے کہ صرف آتما کا وجود ہے (بہا شری مانڈو گیکہ کاریکا ۳-۱۶) وہ ہمارے ادویتہ درشنی (احساس وحدت) کو حقیقی کہتا ہے (ایضاً ۱۸-۲۰) برخلاف اس کے رامانج کے بعد اور جن لوگوں نے ان پر انتقاد کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ ان کے تمام اتباع و شارج بھی اس کو ایک امر واقعی نہیں بلکہ امر استدلالی کہتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ ایسی شے نہیں جو ترتیب پر مبنی ہو بلکہ ایسی شے ہے جو محض تشریح سے پیدا ہو گئی ہے اسی سے ادویتہ ہندوستان میں انتہا سے زیادہ ذلیل ہو گئی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ دن بھر وحدت الوجود کی رٹ لگاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انتہا سے زیادہ خود غرضانہ زندگی گزارتے ہیں رامانجہ ادویتہ کے اساسی مابعد الطبیعیاتی استدلالات کو الٹ دیتا ہے۔

(۱) وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ غیر ممیز جو ہر کسی ایک کے شعور سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ شعور ہمیشہ فرق کو ہی بر کرتا ہے۔  
(۲) اس کے نزدیک شروٹی بھی ایسے برہما کی تعلیم نہیں دیتی جس میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہ ہو (ہنوشی شہ برہما) اپنی مخالفت کو قوی کرنے کے لئے وہ ذات خداوندی کے صفات پر صفات بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقا بقا فنا اور ذی روح غیر ذی روح عالم کے اس سلسلے سے نجات کا واحد سبب جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے اپنے علاوہ اور تمام چیزوں سے مختلف ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے شر سے مختلف ہے وہ اپنے انتہائے تقدس بے پایاں اور عدم المثال او صاف کے ساتھ ایک ہے۔ وہ عام آتما برترین برہما اور علی جوہر علی برترین آتما ہے جس کا ویدانتہ میں مختلف الفاظ مثلاً سست وغیرہ میں تذکرہ کیا گیا ہے وہ مالک ہے وہ نرائن ہے وہ اعلیٰ وارفع پرشہ ہے (رامانجہ ویدارتھ سنگرہ صفحہ ۱۷۰)

(۳) وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ بے ابتدا مایا (مادہ) اچھٹلم کا نظریہ ثبوت کے مسئلہ طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔



(۴) نہ اس قسم کی بے علمی اس طرح حقیقت اعلیٰ پر عمل کر سکتی ہے کہ وہ باعث تخلیق وغیرہ ہو سکتی ہو۔ کیونکہ اس کی دلیل کے مطابق ایک وجود کامل شکار بے علمی نہیں ہو سکتا۔ پس اس کے نزدیک تخلیق اور صفات پایا پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس پر مبنی ہیں کہ معبود برتر انسان اور دیگر ذی روحوں سے محبت رکھتا ہے وہ گوشت پاؤں اور شکل کے حقیق و حدت (ادویتا نو بہادہ) کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن یہ تو حبیہ کرتا ہے کہ جذباتی شعور وحدت پر ہما کی ذات ارفع کا شعور نہیں ہے بلکہ اس ذات کا شعور ہے جو حدود مادہ (پراکرتی دیوکتا نما درشن) سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اس سے اعلیٰ تجربہ پر ام برہما کا وجدان ہوتا ہے جو اس کے الوہی اوصاف پر محبت کے ساتھ متواتر مراقبہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے (بھگتی اپاسنہ)

وہ مابعد الطبیعیاتی مسائل کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور اس سے اس کی تعلیم یہ ہے کہ برہما سویشیشہ یعنی متصف بہ اوصاف ہے وہ انفرادی نفوس یعنی چیت اور مادہ یعنی اچیت دونوں کی ذات ہے اور اس کے ساتھ وہ ان سے مختلف بھی ہے اس کے نزدیک ذات اعلیٰ کو انفرادی آتما سے جو تعلق ہے اس کا پتہ مندرجہ ذیل اقتباس سے چل سکتا ہے آخری برہمنہ وغیرہ سے یہ ثابت ہے کہ چیت اور اچیت (ذوات شاعر وغیرہ شاعر) اپنی کثیف و معلول حالت (کلپہ کے دوران) میں اور اپنی لطیف اعلیٰ حالت یعنی پرلیہ کے دوران میں پرہم برہما کا جسم ہوتی ہیں اور پرہم برہما ان کی روح ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ سے جیسے کہ ارم بہنہ وغیرہ ہیں (جہاں اپنی شدہ ۶-۱-۴) یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا علت اعلیٰ یعنی پرہم برہما کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس کی تمام الفاظ سے ہر لحاظ سے تعبیر ہوتی رہتی ہے کیونکہ اس کا جسم چیت اور اچیت سے بنا ہے۔ بعض اوقات (پرلیہ کے اثنا میں) مادہ جو دیکھ چیت اور اچیت اس کے جسم سے متعلق ہیں اور اسی کا جسم ہیں لیکن ان کا جسم لطیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جب ان میں اور اس میں امتیاز نہیں ہو سکتا

یہ برہما ہو سکتا ہے، علیٰ حالت (کران و ستہا) میں۔ بعض اوقات (کلیہ کے دوران میں) اچیت اور اچیت کا جسم ایک کثیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جس میں ان کو اس سے علیحدہ سمجھ سکتے ہیں یہ حالت (کاری اور ستہا) ہے (سری بھاشہ پر ویدانتہ سوترہم-۱-۵۱)

پس رامانج کے نزدیک حقیقت ایک ہے جو برہما کی ذات اعلیٰ ہے چیت یعنی نفوس شاعرہ اور اچیت یعنی مادہ کی غیر شاعرہ اشکال اسکے اجسام ہیں۔ یہ پرلیہ کی حالت میں اس سے غیر ممیز رہتے ہیں لیکن کلیہ کی حالت میں اس سے علیحدہ و نمایاں ہوتے ہیں۔ اس حالت میں اس سے علیحدہ نمایاں ہی نہیں ہوتے بلکہ ان میں اور اس میں عامل و معمول کا تعلق ہوتا ہے۔

دستی منت ادو متہ میں بھی اسی قدر انحطاط ہوا ہے جس قدر کہ ادویتہ میں ہوا ہے۔ رامانج اس ایشور کی تخلیق کرتا تھا جو ایسی صفات اعلیٰ سے متصف ہے کہ ان کا تخیل تک نہیں ہو سکتا۔ وہ محبت کے خیالات کو مقصد ہے۔ وہ ایک تیل کے چشمہ جاری کی مانند ہے جس کے تمام انسان اور تمام کائنات جسم ہیں۔ اس کے اتباع اب ہندوؤں میں بالکل علیحدہ فرقہ ہیں۔ وہ اپنے جسم پر سفید و سرخ نشانات لگاتے ہیں جو ان کو باقی ہندوؤں سے ممتاز کرتے ہیں۔ اور بانی مذہب ایک سادہ زندگی کی تخلیق کرتا تھا جس میں انسان محبت کے ساتھ ایشور کے کمالات پر غور کرے اور بنی نوع کی خدمت انجام دے۔ لیکن اب اس کے اتباع نے اس کی جگہ ایک پیچیدہ قسم کے بھرو پئے پن کو دیدی ہے۔ یہ بات بھی حیرت کے قابل ہے کہ رامانج زیادہ تر ایشور کا ذکر کرتا ہے حالانکہ وہ نرائن کو ایشور کی سب سے بڑی صورت سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے متبع اپنے آپ کو دشنوی یعنی دشنوکا پرستار کہتے ہیں جو ہندی تہذیب کا ایک رکن ہے۔ رامانج اگرچہ اس نفسیاتی امکان سے انکار کرتا ہے کہ مذہبی شیشا برہما یعنی ایک مطلق وجود کا خالی ازاد صاف و قوف ہو سکتا ہے لیکن وہ آتما کی وحدت کے ادویتہ تجربہ کی صداقت کو قطعاً تسلیم کرتا ہے اسکے نزدیک یہ بھی مقاصد انسانیت میں سے ایک

مقصد ہے اور حصول ابدیت کے لئے اسی قدر صحیح وسیلہ ہے جس قدر کہ بھگتی جس کا وہ خود حامی ہے (بھگوت گیتا۔ بھاشیہ رامانجہ۔ ۸-۲۰) اسی طرح یونہی اس کا متقدم اور ابتدائی آگمہ بھی ادوتی تجربہ کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح سے شکر اپنی تمام تحریرات میں جنانہ یوگہ کی تعلیم دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ کرشن نے اپنے دوست ارجن کو مشکل راستے کے بجائے آسان کرم یوگ کی تعلیم دی (بھگوت گیتا حاشیہ شکر ۱۲-۱۳) لیکن ان معلمین کے تبلیغ میں اس تعصب پیدا ہو گیا جو ان میں نہ تھا اور یہ ایک دوسرے کے نظام کی تحقیر کرنے اور ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے۔

مادہ ہو کی تعلیم کا حال بیان کرنے سے پہلے یہ بتادینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شکر اور رامانج کی تفاسیر اکثر امور میں متفق ہیں۔ صرف چند مقامات ایسے ہیں جہاں ان میں آکر اختلاف واقع ہوتا ہے۔ لیکن مادہ ہو کی تفسیریں ان سے بہت مختلف ہیں چنانچہ اول الذکر دو کے نزدیک ویدانتہ سوتروں دوم ۲۲-۲۵ میں بھاگویتہ کی تعلیم کا ذکر ہے مادہ ہو کے نزدیک اس کا تعلق شاکتہ کی تعلیم سے ہے شکر اور رامانج کے حواشی کا اگر سوتروں کا مقابلہ کیا جائے تو ان میں اتفاقی و اختلافی امور کا تقابلی مطالعہ ہو سکتا ہے۔ لیکن مادہ ہو کے حاشیہ میں اس قدر جدت ہے کہ اس میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سوتروں کی قدیم تفاسیر معدوم ہو گئی ہیں اور اب مفسرین بے لگام ہو کر ہر سوتر سے جو چاہتے ہیں معنی لے لیتے ہیں۔

مادہ ہو کے خیالات کا اندازہ اس کے ویدانتہ سوتروں کے دوئم۔ ۲-۲۸-۲۹ سوتروں کے حاشیہ سے ہو سکتا ہے۔ جو یعنی انفرادی نفس یقیناً مابک حقیقی سے علیحدہ ہے۔ کیونکہ کوشیکہ شروتی کا استدلال ہے کہ اعلیٰ درجہ ذات انفرادی نفوس سے علیحدہ ہے۔ اس اعلیٰ وارفع ذات کا انتقال نہیں ہو سکتا۔ وہ پُر ہے انفرادی نفوس کا مجموعہ پر نہیں ہے۔ وہ ابد آرزو ہے۔ اس سے قید زندگی سے نجات (حاصل ہوتی ہے) اس لئے اس کی تلاش ضروری ہے۔

چونکہ (انفرادی روح کی) اصل ماہیت علم و رحمت ہے اور یہی اوصاف برہما کے ہیں۔ اس لئے یہ کہتے ہیں کہ انفرادی نفس اس سے مختلف نہیں ہے۔ برہما کو سب جہان کی آتما کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سب کچھ برہما ہے (چہاں یوگ ۱۴-۱) کیونکہ اس میں تمام اوصاف ہیں۔ "ویداانتا سو ترا دو غم ۳-۷ کے ذیل میں وہ مندرجہ ذیل ابرہمت سمیت سے نقل کرتا ہے، "واحد اعلیٰ وارفع ناقابل تقسیم پرستہ و ششویہ کہلاتا ہے پراکرتی پرشہ زمانہ یہ تینوں قابل تقسیم (یعنی محدود) ہیں وہ اعلیٰ وارفع ہری غیر متغیر ہے کیونکہ وہ غیر منقسم ہے۔ وہ برترین رحمت ہے۔ وہ ابدی ہے اس کے اوصاف ابدی و دائمی ہیں۔ جو شے قابل تقسیم ہوتی۔ اس کی قوت نہیں ہوتی سرودہ درسہ پتنگراہ پانچویں باب کا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ مادہ ہوی کس شد و مد کے ساتھ ادویتہ تعلیم کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ مبعود حقیقی کی شان میں گستاخی ہے مکتوہ و ویکہ میں لکھا ہے کہ تتوہ (جو ہر اصلی) دو قسم کا ہے۔ آزاد و مستقل تابع و غیر مستقل آزاد و مستقل تو و ششویہ۔ وہ مالک حقیقی ہے عیوب سے منزہ اور لا تعداد اوصاف و محاسن والا ہے استدلال سے بھی (ذات اعلیٰ) انسان میں جو) فرق ہے اس کا پتہ چلتا ہے۔ مالک حقیقی جو سے مختلف ہے کیونکہ اول الذکر اس کی خدمت کا مقصود ہے اور جس کی خدمت کی جاتی ہے وہ خدمت کرنے والے سے مختلف ہوتا ہے جیسے پادشاہ غلام سے مختلف ہوتا ہے۔ مالک حقیقی سے مل جانے کی تمنائیں وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وشنو کے اعلیٰ اوصاف سراب کی مثل ہیں اور یہ اس کے مشابہ ہے کہ ایک عمدہ کیلا حاصل کرنے کے لئے انسان اپنی زبان کاٹ ڈالے۔ کیونکہ وشنو کے ناراض کر دینے کی بدولت یہ ان کے اسفل اسافلین میں جانے کا باعث ہوگا۔۔۔

الہام اعظم یعنی جو اور ایشور مادہ اور ایشور جو اور جو اور مادی اشیاء کا باہم ایک دوسرے سے کائنات میں یہ پانچ فرق ہیں۔ یہ حقیقی اور بے ابتدا ہے۔ اگر اس کی کوئی ابتدا ہوگی تو انتہا بھی ہوگی لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ اس کا مبہم طور پر مثل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر محض اس کا مثل ہو تو یہ باقی

نہ رہیں۔ لیکن یہ کبھی معدوم نہیں ہوتے۔ جیسا کہ مہاوہنی شمشہ کہتا ہے مثل پرند اور اس دعاگہ کے (جو اس سے بندھا ہوتا ہے) مثل مختلف درختوں کے رسون کے مثل دریاؤں اور سمندروں کے مثل تازہ پانی اور نمکین پانی کے مثل چور اور اس شخص کے جس کی چوری ہوتی ہے مثل انسان اور اشیاء کے (جن کو وہ دیکھتا ہے) چور اور ایشور ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ہمیشہ ایک دوسرے سے مختلف رہیں گے۔

ان تین مختلف نقاط نظر سے آغاز کر کے بعد کے شارحین نے بہت سے نظریات کو ویدانتہ کے نام سے پیش کیا ہے ان میں سے ہر ایک نظام ایک غیر متناقض کل ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ہر ایک حد درجہ کے منطقی اور تشریحی کمال دکھاتا ہے۔ ویدانتہ کے سوتروں پر بہاوشیہ اور ورتیکی کی قسم کی شرحیں ہر گز گئی ہیں ان کی تعداد تو سینکڑوں ہے ان میں سے ہر ایک مثل تعلیم میں نوراسی لکھنچ تان کرتی ہے۔ ان مذاہب کی تعلیم کا خلاصہ کرتا تو ممکن نہیں نہ کچھ دیکھ چکا ہوگا۔ کیونکہ وہ اختلافی امور جن سے ہر مذہب کا وجود قائم ہوتا ہے، اس قدر لطیف ہیں کہ اس زمانہ کا آدمی ان سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ ان تین فرقوں کا جو کچھ تو اس لئے کر دیا گیا کہ یہ ہندوستان میں رائج ملک مقبول ہیں۔ اور کچھ اس لئے کہ غالباً ان کی ابتدا اس طرح سے ہوئی تھی کہ یہ ویدانتہ اور دیگر مابعد الطبیعیاتی نظریات کے مابین درمیانی راہیں تھیں۔ ادویتہ درمیانی راہ ہے۔ ویدانتہ اور سانکھیہ کے مابین۔ یہ سانکھیہ کے مخصوص تصورات کو تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً یہ مانتا ہے کہ روح غیر متغیر ہے۔ عمل اور تجربہ مادہ ہی سے مخصوص ہے۔ پرشہ اور پرہاکرتی درحقیقت موجود نہیں بلکہ بے علمی کی وجہ سے ان کے موجود ہونے کا مثل ہو جاتا ہے۔ بدہ ممت اور جن ممت نے بھی ادویتہ فلسفہ کے ارتقا کو متاثر کیا ہے اگرچہ اور اچار پو کی طرح سے شکر بھی ان کے استدلال کو ہمیشہ واضح اور صحیح طور پر نہیں سمجھتا جیسا کہ ان پر اس کے انتقادات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ویدانتہ نیا ہے اور ویدانتہ کے مابین ایک درمیانی راستہ ہے۔ یہ نیائے کی اس تعلیم کو

تسلیم کرتا ہے کہ ایشور جو اور مادہ تینوں باہم ملحدہ ہیں اور اس سے جہاں تک ہوتا ہے دیدانتہ کے ساتھ چونکہ کرتا ہے۔ ویسی شست ادویتہ اس امر کی کو شطش کرتا ہے کہ دیدانتہ کی وحدت الوجود ساکھیہ کے ارتقا و انفرادیت اور نیا کے کی توحید اور حقیقت کو ایک جگہ جمع کر دے۔

اس کتاب میں ہم دیدانتہ کے اس نشو و نما کا ذکر نہیں کر سکتے جو اس ملک میں بعد کو ہوا ہے۔ یہ بیہودہ کتابوں کا ایک انبار ہے جس میں قدیم ہندو اہم کو اس طرح سے گڈلے کر دیا گیا ہے کہ ان کا علمبدہ کرنا محال ہے ان میں استدلال نفسیاتی تجربے کی جگہ تعصب مراقبے کی جگہ اور دوسرے فرقوں کو بڑا بھلا کہنا وحی و الہام کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان میں انھوں نے لائقہ اور فرقتے بنا دیے ہیں جس نے دور حاضر میں ہندوستان کا شیرازہ منتشر کر رکھا ہے اور فلسفے کو اس قوت سے محروم کر دیا ہے جو اس میں انسان کو مصائب میں نشینی دینے اور اس کو امن و سکون کی جگہ تک لے جانے کی ہوتی ہے۔

## فصل دوم

### ساکھیہ

ساکھی کائنات کو دو مستقل و متبائن اجزا میں تقسیم کرتا ہے (۱) پرشہ (۲) پر اکرتی یعنی مادہ اور روح یا موضوع و معروض پرشہ انویانا نہیں کیونکہ ذاتیت مادے کا فعل ہے اور معمولی انسانی شعور جو ان کے تصور میں ہوتا ہے، وہ محض اس دیکھنے والے کا تخیل ہے جو وقوف کے آلے سے دیکھ رہا ہے پرشہ کا شعور خالص صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان کیولیہ یعنی تہائی کو حاصل کر لیتا ہے یہ حالت اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے

جب وہ مادے سے اس قدر علیحدہ ہو جاتا ہے کہ انا اور غیر انا کا امتیاز اٹھ جلتے۔ پرشہ کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو دنیا کے پرشول میں مضمر ہو۔ کیونکہ ہر پرشہ خواہ وہ دیو کے جسم میں ہو یا انسان کے، عالم کے اور پرشول سے علیحدہ اور مختلف ہوتا ہے۔ اس کے اوصاف پر اگر فی یا مادے سے مختلف ہوتے ہیں وہ غیر متغیر ہوتا ہے۔ گنوں کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ خارجی اور مظاہر اشکال کا دیکھنے والا ہے۔ یہ اور پرشول سے علیحدہ ہوتا ہے اور یہی لذت و الم سے متاثر ہوتا ہے یہ نہ تو پر کرتی ہے اور نہ دیکھتی ہے نہ تو شے متغیر کی حالت کا ماقبل ہے۔ اور نہ حالت مابعد (ایضاً سوچ) جانتے والے کا جو دمندر جہ ذیل دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ (۱) موجودات فطرت خود اپنے استعمال کے لئے پیدا نہیں کی گئی ہیں بلکہ کسی دوسرے کے استعمال کے لئے پیدا کی گئی ہیں (۲) تین گنوں کے ساتھ مادے کا وجود بغیر کن کی پرشہ کو سلم مانتا ہے۔ (۳) انسان میں اپنے جسم کو قابو میں رکھنے کی قوت ہے (۴) انسان میں لذت اندوز ہونے کی قوت ہے (۵) انسان کیولیہ کے تلاش کرنے پر مجبور ہے۔ اس حالت میں وہ خالۃ ناظر یا دیکھنے والا رہ جاتا ہے۔ اس کو اشیاء کے مس سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ (ایضاً ۱۱) اس لئے پرشہ ہی فطرت کی کار گذاریوں کا تہہ شاہد تما شائی یا ناظر ہوتا ہے۔ جو خود اس سے بالکل الگ نخلگ اور بے تعلق ہوتا ہے (ایضاً ۱۹) چونکہ پرشہ غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے یہ پر کرتی کی طرح مظاہر ہی اشکال میں متغیر نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ بے حس مادے کی چیزیں بدی وغیرہ کی طرح اس سے متحد و یکجا رہتی ہیں۔ اس لئے وہ باحس ہو جاتی ہیں۔ اور غیر عامل پرشہ عامل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اگرچہ مسد عمل کن ہوتے ہیں۔ (ایضاً ۲۰) یہ پرشہ تعداد میں بہت ہیں۔ کیونکہ حیات و موت اور اعضا (بدی وغیرہ) افراد میں ہوتے ہیں، اعضا کے افعال ہم وقت ہوتے ہیں۔ اور نینوں گن مختلف اشخاص میں مختلف طریقہ منقسم ہوتے ہیں۔ (ایضاً ۱۸) چونکہ سانکھی یہ تعلیم دیتا ہے کہ پرشہ بہت سے ہیں، اور یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے جدا رہتے ہیں اس لئے ہم اس کے فلسفہ کو اگر انفرادیت کہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

پراکرتی یعنی کائنات کا دوسرا جز و دو قسم کا ہوتا ہے ایک علی اور  
ہم جنس و یکساں دوسرا معلولی اور مختلف وغیرہ کیساں (دیاکتہ) آخر الذکر (دیاکتہ)  
معلولی ہے جو غیر مستقل غیر محیط یعنی محدود و متغیر اور مختلف الاشکال بنیادی ہر حادث  
قابل تقسیم اور تابع ہوتا ہے۔ اول الذکر اس کے برعکس ہوتا ہے۔ (ایضاً۔ ۱۰)  
یرومانہ مولہ پراکرتی یعنی مادی اشکال کی عین مادے کی وہ صورت ہے  
جس میں آلات علم و عمل اور ان کے معروضات ترقی کرتے ہیں۔ چونکہ یہ کسی  
مقدم (دکرتی) کی شکل نہیں ہوتی، اس لئے یہ عین ہوتی ہے (ایضاً۔ ۳)  
اس کا اپنی لطافت کی بنا پر آلات علم کو وقوف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کے  
متعلق اس کے متعلق یعنی بدھی و غیرہ سے استنباط کرنا پڑتا ہے۔ جن میں سے  
بعض تو اس کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور بعض مشابہ نہیں ہوتے یہ اپنی منظر  
اشکال (یعنی دیاکتہ) سے اس طرح سے مختلف ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مقدم  
نہیں ہوتا۔ یہ ناقابل فنا محیط غیر عامل عدم المثال ہے سہارا ناقابل تحلیل  
نا قابل تقسیم و بے قابو ہوتی ہے (ایضاً۔ ۱۰) حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ  
مولہ پراکرتی یعنی اصلی مادے کو سائنچہ گروہ کے لوگ ان تمام سلبی اوصاف سے  
متصف کرتے ہیں جن سے ویدانتہ میں بزم برہما کو متصف کیا جاتا ہے۔ اور  
یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اسی قسم کے سلبی اوصاف سے زمانہ حاضری کی سائنس  
میں اشر کو متصف کیا جاتا ہے۔ ایگنس کلارک اپنے رسالہ ماڈرن کاسمو گنیز  
میں اشر کی ایسی الفاظ میں تعریف کرتی ہے جو سائنچہ کی مولہ پراکرتی کی تعریف  
کے بے حد مشابہ ہے۔ صرف نقطہ نظر کا فرق ہے ایک کا نقطہ نظر مابعد الطبیعیاتی  
ہے اور دوسرے کا نقطہ نظر سائنٹفک یا فزکی ہے۔ اس پر اسرار سمندر کے  
کنسارہ تک ہم کو بیسویں صدی نے پہنچا دیا ہے اور ہم اس کے کنارہ پر  
اس کی غیر محدود وسعت کا ایک عجیب حیرت و استعجاب کے ساتھ مطالعہ  
کر رہے ہیں آسمانوں کی شان و شوکت عارِ نبی ہے۔ لیکن غیر محسوس وغیر مرئی  
اشر باقی ہے جس طرح سے یہ آج ہے اسی طرح سے یہ اس وقت تھا جب کہ  
ارشاد کن ہوا تھا۔ اس کا آغاز زمانہ کے آغاز کے ساتھ ہوا ہوگا۔ جس طرح



اس کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے یہ ہر شے بھی ہے اور لائنیں بھی ہے معمولی توجہ سے اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اگر غور و فکر کیا جائے تو یہ ہر وقت سامنے ہے۔ اس کے سببی او صاف لاتعداد اور تجرب آفریں ہیں۔ حرکت پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ محسوس طور پر روشنی کو نہ تو روکتا ہے نہ جذب کرتا ہے اور نہ پھیلاتا ہے۔ یہ ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہے۔ لیکن بظاہر کشف مادے کی اکھاڑ پھینچاڑ میں اس کا کوئی دخل معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر سطح سے کچھ زیادہ عمیق نظر ڈالی جائے تو ہم اس حیرت ناک عنصر کو غیر محسوس طور پر کل دنیا کے کام انجام دیتے ہوئے دیکھیں گے۔ اس میں حرکت کی توانائیاں موجود ہوتی ہیں۔ اور شاید سب سے زیادہ حقیقی معنی میں یہ حرکت کا مبدا اصلی ہے۔ مادے کی قوتوں کی جڑ اس میں ہوتی ہے مادے کا جو ہر اس میں مضمر ہوتا ہے عام تعلق اشیر کی وجہ سے قائم ہوتا ہے کائناتی اثرات صرف اشیر کی بنا پر پڑ سکتے ہیں۔ گو یہ غیر محسوس ہے مگر سخت چیزوں کی سختی کا بھی باعث ہے۔ گو خود غیر مرئی ہے مگر روشنی کا ذریعہ ہے گو بظاہر اس کی ہستی متناقض او صاف کی حامل ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک بانیدار سبق دیتی ہے اور وہ یہ کہ جو شے ہمارے حواس کے قابو میں نہیں آتی ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ بانیدار حقیقی طور پر واقعی ہو جس کو ہم اپنے حواس کے ذریعہ سے محسوس کر سکتے ہیں۔

ان سببی او صاف کے علاوہ پردھانہ یا مولہ پراکرتی کچھ ایجابی او صاف بھی رکھتا ہے۔ جو اس میں اور ان مظہری اشکال میں مشترک ہیں جن کا نشو و نما اس سے ہوتا ہے۔ یہ تین گنوں سے متاثر ہوتا ہے۔ یہ غیر شاعر خارجی اور سب پریشوں میں مشترک ہوتا ہے۔ لذت و الم کو محسوس نہیں کرتا۔ اور نہ اس میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو سکتا ہے (ایضاً یاد رکھیں) اس پر دہان کے وجود کو جس کے نوعی معنی اصل اصول کے ہیں یا مولہ پراکرتی (اصلی مادہ) مظہری و مادی اشیاء کے پردہ میں مندرجہ ذیل وجوہ سے ثابت کیا جاسکتا ہے (۱) یہ اشیاء چونکہ غیر مسلسل ہیں اس لئے ان کا منتقل صرف اس طرح سے ہو سکتا کہ ان کو

کسی غیر تسلسل شے نے پیدا کیا ہے۔ (۲) تمام اشیاء میں بعض اوصاف مشترک نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل ایک ہے (۳) اشیاء صرف اس وقت تک غیر تسلسل رہتی ہیں۔ جب تک کہ ان کی علت کی توانائی باقی رہتی ہے (۴) معلول اپنی علت سے مختلف ہوتا ہے (۵) کل کائنات اپنی گوناگوں اور لوگوں اشکال کے باوجود ایک شے ہے (ایضاً - ۱۵) مادہ کا یہ عین تین گھنوں کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے یہ تین گھن کسی دوسرے جوہر کے وصف نہیں ہیں۔ بلکہ خود ذریعہ جوہری ہیں مگر ان کو گن یا اوصاف اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے، کہ یہ پرشہ کے لوازم ہیں (بہا عکرا آر یہ حاشیہ لال سا ۴۲) یہ تین تار ہیں جن میں اصلی مادہ جب اس کی مجموعی حیثیت میں دخل دیا جاتا ہے اپنے آپ کو تقسیم کر لیتا ہے۔ ان کے مظاہر کا باب اول میں ذکر آچکا ہے۔ طبعی حلقے میں تو یہ نام نہاد قوانین حرکت ہیں ذہنی دنیا میں یہ خصوصیات ذہنی کہلاتے ہیں اور اخلاقی حلقہ میں تو ابائے احساس کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ اشیاء (وردیانی) ہیں خواص نہیں ہیں اوصاف و خواص کا تذکرہ کرتے وقت گن کے معنی غیر اصلی یا عارضی وصف کے نہ سمجھنے چاہیے بلکہ ایسے جوہر کے سمجھنے چاہئیں، جن کا قوائے ذہنی کے ذریعے سے روح اور اک کر سکتی ہے۔ (ولسن حاشیہ سا نکھیہ کار - ۱۲) تین گنوں کے نظریے کی اصل تاریکی میں مستور ہے۔ یہ دفعۃً سا نکھیہ فلسفہ میں نظر آتا ہے سا نکھیہ فلسفہ کے زمانے سے پہلے اگر اس کی طرف کوئی حوالہ ملتا ہے۔ تو اتھروا سمہتا و ہم ۸ - ۲۲ میں ملتا ہے۔ برہما کو جاننے والے اس روح و پاکشہ کو جانتے ہیں۔ جو ایسے گنوں میں رہتی ہے۔ جس میں نور و اذہ ہیں۔ اور یہ تین گنوں سے متصف ہے "اسی کا اعادہ اتھوا۔ سم و ہم ۲ - ۲۲ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے آخری حصے میں یہ تغیر ہے "نیام زرمیں جس کے تین پردے اور تین سہارے ہیں" وید کے زمانہ میں عالم تین طبقات میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ برہموی انتھو رکشا اور دیو یعنی زمین فضا و درمیانی اور آسمانی غالباً یہ سہ گونہ تقسیم گنوں میں بدلتی ہے۔

یہ خیال اسی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے کہ جس یعنی دوسرا گن درمیانی طبقہ کا بھی نام ہے جس میں جس کا غلبہ ہے، دیو یعنی آسمان میں ستوہ کا غلبہ ہے بعد میں ایک چوتھا طبقہ اور چوتھا گن دریافت ہوا اس کا ذکر آگے اور پرانوں میں موجود ہے۔ یہ طبقہ آسمان سے پرے تھا۔ اس طبقہ میں تینوں گنوں میں سے ایک بھی نہیں ہے۔ ان کے بجائے اس میں سدا ستوہ یعنی روشنی علم کے ساتھ ہے۔ برخلاف اس کے نیچے کے تینوں طبقوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں تینوں گن ملے جلے نظر آتے ہیں۔ تمس کے معنی لغوی طور پر گھٹ جانے یا تنک جانے کے ہیں۔ اس لئے اصطلاحاً اس کے معنی تاریکی کے ہوئے جس کے معنی رنگ کے ہیں۔ پس اصطلاحاً اس کے معنی بادلوں کے طبقے تھی رنگین روشنی یعنی دھندلے پن کے ہوئے۔ ستوہ کے معنی روشنی اور جگمگ کے ہیں۔ یہ تین نیلے سرخ و سفید تانگے ہیں جن سے کشیدہ کائنات کہلایا ہوا ہے۔ پس سانچہ کے یہاں یہ دو کلی یعنی پرشہ اور پرکرئی دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ان دونوں کے مابین کوئی شے مشترک نہیں ہر پرشہ باقی سب سے علیحدہ و بے تعلق ہوتا ہے۔ کل پرشہوں میں کوئی ایک مشترک جو ہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر شہ خاص و غیر متغیر شور ہے منظر نہیں وہ ہر شہ کی حیثیت سے اپنی فطرت کو صرف انسان کی زندگی کی عقلی تحلیل کر کے سمجھ سکتا ہے اور اس سے ان تمام اجزاء کو خارج کر کے جو بادے سے حاصل ہوئے ہیں اپنی کیونکہ کو تنہائی میں حاصل کر سکتا ہے۔ سانچہ اس نتیجہ تک اس وجہ سے پہنچا کہ اس نے وید کے طریق عبادت کو ترک کر دیا تھا۔ نجات کا الہامی اصول ناقص ہے کیونکہ اس میں حیوانی قربانیوں کی ضرورت ہوتی ہے علاوہ بریں اس کے انعامات میں بھی کئی بیشی کی گنجائش ہے۔ (ایضا و دھم) سانچہ اپنے دعویٰ کو تجربات انسانی کی عقلی تحلیل سے ثابت کرتے ہیں اور ویدانتہ کی طرح سے تشریح و توضیح سے ثابت نہیں کرتے۔ اس راستہ میں ہر انسان خود اپنے تجربات ہی سے آغاز کر سکتا ہے۔ اور اس سے آغاز کر کے یہ اس کو تمام چیزوں سے علیحدہ کر لیتا ہے جو اس کی ذات نہیں ہے۔ وہ اپنے

جنابینہی خالص عالم کی حیثیت سے پہچانتا ہے جس وقت الم اور جہل کا کاغذ ہو جاتا ہے۔ پس جب وہ مکت ہوتا ہے تو وہ ایک طلحہ شدہ شے بن جاتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر وہ کیولیہ یعنی تنہائی حاصل کر لیتا ہے۔

سائنکیہ مذہب فکر کی تاریخ ناقابل ارتقاع تاریخی میں چھپی ہے۔ اب اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ اس کا نشو و نما بدہ کے زمانے سے پہلے ہوا ہے۔ کیولیہ سوتر جس حالت میں کہ ہمارے پاس ہیں وہ چودھویں صدی مسیحی سے پہلے کی تصنیف ہیں۔ اگرچہ اس میں ایسے الفاظ و ترکیبیں بھی موجود ہیں، جو بہت پہلے کے کیولیہ سوتر میں تھے جو اب ضائع ہو گئے ہیں ستو سا سوتر جن کو میکس میولر قدیم زمانے کی تصنیف قرار دیتا ہے ہم کو ایک گونہ بعد کی چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔ غالباً یہ کسی پہلے سوتر کی فہرست ہیں۔

ایشور کرشن کی سائنکیہ کاریکہ جو غالباً سن عیسوی کی ابتداء سے کچھ ہی پہلے تصنیف ہوئی ہے، اس وقت قدیم ترین کتاب ہے، جو سائنکیہ کے فلسفہ کے متعلق اس وقت تک ہم کو پہنچی ہے۔ کاریکا کے معنی قدیم سوتر کی منظوم صورت کے ہیں پانچشیکہ ایک قدیم سائنکیہ معلم ہے۔ جس سے ویاسہ اپنی لوگ سوتر دوئم۔ ۱۳ کی شرح میں اقتباس کرتا ہے نیز بھارواکشیش وگیشٹ جو د جانا بھکشو کا شاگرد تھا، سائنکیہ سار میں بھی اس مصنف

سے اقتباس کرتا ہے۔ اب یہ تمام سائنکی تصانیف معدوم ہیں مگر اس کے باوجود اس امر کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ نظام فلسفہ جس صورت میں اس وقت موجود ہے اس صورت میں یہ گوتم بدھ اور مہا ویر سے قبل عالم وجود میں آیا تھا۔ یہ نظام جو اپنی پیدائش کے اعتبار سے اس قدر قدیم ہے اور اپنی روح کے اعتبار سے اس قدر جدید ہے اس کو نشو و نما پانے میں کم سے کم کچھ صدیاں تو ضرور لگی چو گئی۔ فلسفہ فلاسفہ کے داغ سے اس طرح سے براہ راست کل نہیں لڑتے جیسے کل منہ و اجو پڑ کے داغ سے کل آیا تھا۔ سائنکیہ فلسفے سے جس صورت میں کہ ہم آشنا ہیں وہ آخری و مکمل نمونہ ہے۔ جس میں اس قسم کی کوئی جھجک نہیں پائی جاتی جو نوخیز

فلسفوں میں ہوتی ہے۔ اکثر مسائل پر اس کے خیالات بالکل متین ہیں۔ سہارا اور کرم کی نوعیت گنوں کے افعال و اعلیٰ پرشہ کی نوعیت انتھکرن کی مادیت بندش کی بے حقیقتی ان سب کے متعلق ساکھی مستقل نظریات رکھتے ہیں۔ جن میں اکثر سے قدیم اپنی شد کے فلاسفہ بشکل واقف تھے۔ ساکھی فلسفہ مکمل مابعد الطبیعیات اور مکمل نفسیات ہے۔ اس سیال حالت فکر میں جو ہم کو دید کے آخری زمانہ میں ملتی ہے اور ساکھی کے مہذب فلسفے کے مابین کتنی صدیاں گزری ہوں گی اور درمیانی تصانیف کا جن سے کہ اس کا نشو و نما ہوا ہوگا۔ کیا حشر ہوا ہے اس کو آج کون بتا سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ اور ان کے نظریہ در اوصاف مخفیہ اور فضائل مجددی اور درجہ پید کے ساتھ تفکات توانائی وغیرہ کے مابین نہایت سرعت سے ترقی کرنے والی فکر کی متعدد صدیاں گزری ہیں۔ اب یہ کہ آیا قدیم فلسفہ بھی اسی سرعت کے ساتھ ترقی کرتا تھا۔ اور قدیم ساکھیہ تحریک کو کس شے نے اس قدر آزاد کر دیا تھا کہ یہ الہامی کتب کی قیود سے آزاد ہو کر جرات کے ساتھ عقل کی جانب آگیا تھا، یہ موجودہ زمانے میں ایک عقدہ لایحل معلوم ہوتا ہے۔ ایک شے کی بابت تو ہم کو یقین ہے۔ ساکھیہ تحریک کو ایک شخص نے پایہ تکمیل کو نہ پہنچایا ہوگا۔ خواہ وہ کتنی ہی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہی بات پروفیسر گریب نے اپنے انی ردعہ کی شرح کے ترجمے کے مقدمے میں لکھا ہے۔

دوسری عجیب و غریب بات ساکھیہ فلسفہ کے متعلق اس کی کامل تشریح کے بعد اس کا حشر ہے۔ ویدانتہ کے سوا اس کی مخالفت کرنیکی سخت کوشش کرتے ہیں۔ بدھ مذہب اس کی بعض تعلیموں کا مخالف ہے۔ جیسی شکہ شروع ہی سے اس کے اساسی اصول ست کا یہ واوہ (یعنی محلولات اپنی علتوں میں بالقوہ طور پر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں) کی مخالفت کرتے ہیں لیکن بہت ہی جلد خصوصاً ان مذاہب کے باہر ساکھیہ کو الہام سمجھا جانے لگتا ہے۔ اس کو لوگ اپنے اجسام میں جذب کر کے ہندوستانی فلسفہ کا جزو بنا لیتے ہیں۔

آگے جن پر ہندو مذہب دو ہزار سال سے مبنی چلا آتا ہے سائنس کو کلیتہً اختیار کر لیتے ہیں۔ اچار یہ سوائے اس کے کہ وہ سائنس کے ٹیکس اصول کی مخالفت کرتے ہیں بوجہ یہ کہ کوئی اعلیٰ وارفع ذات شاعر اس عالم کی علت نہیں ہے باقی تمام سائنس کو الہامی حقیقت کے مثل جانتے ہیں۔ اور اپنے ویلانتہ کے استدلال کو سائنس پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اس لئے اس فلسفہ کی ترقی کو درمیان ہی سے منقطع کر دیا ہے۔ اور یہ توجہ بالکل اسی مقام پر موجود ہے جہاں کہ یہ آج سے دھائی ہزار سال پہلے تھا۔ اب یہ کہ آیا کبھی مستقبل میں کوئی ہندو ایسا علمی ہو گا اور مغربی سائنس سے متاثر ہو کر کوئی اس منقطع کام کو اپنے ہاتھ میں لے گا یا نہیں اس سوال کا جواب مستقبل کے پردہ میں مضمحل ہے۔

## ب یوگ

فرقہ یوگ کا مابعد الطبیعیات عملی طور پر ویسا ہی ہے جیسا کہ سائنس کا ہے۔ اس میں پرشہ اوپر اگر فی نسبت واضح و باطنی آسمان و رشتہ اور درشہ یعنی باصر و مبصور کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ بصارت و درشی ایسا لفظ ہے جو اس فلسفے میں شعور کے فعل کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کے لئے دیگر فلاسفہ لفظ نور (پرکاش) یا جنانہ (علم) کو ترجیح دیتے ہیں۔ باصر اندرونی آلات کے عمل کو دیکھتا ہے جس کو اس گروہ میں چیتہ کہتے ہیں۔ اس لفظ چیتہ کو بعد کے مذہب ادویتہ کے لفظ چیتہ سے خلط نہ کرنا چاہئے کیونکہ اس کا فعل محض حافظہ ہے۔ ذہنی فعلیت جس میں شعوری حالتوں کا غیر متناہی تسلسل ہوتا ہے یوگ کے سوتروں میں چیتہ ورتی کہلاتی ہے۔ اور پرشہ اپنی شعوری حالتوں کو دیکھتا ہے۔ اس لئے وہ باصر ہے۔ یوگ چیتورتی کی بے پایاں روانی کی رکاوٹ ہے جب روانی رک جاتی ہے تو باصر اپنے شعور کی غافل حالت میں ہوتا ہے جس کو سوروپ کہتے ہیں (یوگ سوترا ۲۱) درشہ

(یعنی بصورت) تین وصف رکھتا ہے۔ اول نور دوسرے عمل تیسرے سکون اور یہ اشیاء و آلات کا عین ہے۔ اور باصر کی لذت اور حمایت کے لئے اس کا وجود ہوتا ہے (ایضاً ۱۷-۱۸) پرکاشش کر یہ ستھلی جو مذکورہ سوتر میں واقع ہوئے ہیں وہ ستوہ رجب اور تیس کی جگہ پر ہیں۔

درشہ کا عین الٹکا کہلاتا ہے۔ الٹکا (نغوی معنی غیر مینر) کو دیگر مذاہب میں اوکتہ کہا گیا ہے۔ یہی وہ شے ہے جس کو سانکھیہ کے یہاں پروہان کہتے ہیں۔ درشہ یعنی بصارت محض (شعور) اگرچہ خالص ہے (یعنی اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا) لیکن اس کو ایسی اشیاء کی تشکلات کا فی الفور ادراک ہو جاتا ہے جو اس کے علاوہ (جو کیولید تاک پہنچ چکا ہے) اوروں میں مشترک ہیں۔ باصر و بصور کا اتصال اس کا باعث ہوتا ہے کہ یہ مالک ملک کی نوعیت حاصل کر لیتے ہیں (ایضاً دوئم ۲۰-۲۳) اس اتصال کی بنا پر باصر مالک بن جاتا ہے اور بصور کا ختم ملک کے طور پر ہوتا ہے۔ لیکن جب جبل و لاعلمی دور ہو جاتی ہے تو باصر کی صحیح بے تغیری سمجھ میں آتی ہے پس ہم دیکھتے ہیں کہ یوگ اور سانکھیہ میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ دونوں کی اصطلاحیں بالکل جدا گانہ ہیں یوگ کے ابجد الطبعیاتی نظریات بالکل وہی ہیں جو سانکھیہ کے ہیں۔ یوگ سوتر اپنے آپ کو سانکھیہ پر وجہ یعنی سانکھیہ کی تشریح کہتا ہے۔ سر وہ درسن سنگرہ باصر کے غیر متغیر ہونے کے یوگی دلائل کو مندرجہ ذیل الفاظ میں جمع کرتا ہے حتیٰ شکنتی رجبس کے نغوی معنی ہیں قوت علم کے اور اصطلاحاً شعور کو کہتے ہیں (تغیر سے بری ہے کیونکہ یہ ہمیشہ (ذہنی تغیرات کو) جانتی ہے کہ اگر یہ پریشہ تغیر پذیر ہو تو اس کو ذہنی تغیرات کا ہمیشہ علم نہ ہو سکتا کیونکہ تغیر پذیر شے (اپنے عمل میں) غیر متقل ہو کرتی ہے۔ کیونکہ پریشہ یعنی نوعیت شعور کی ہوتی ہے ہمیشہ متحرک و ناظر رہتا ہے اس لئے اس کی خالص نوعیت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جب کبھی یہ (اس کی نوعیت) (بظاہر) کسی شے کے (سلئے) سے متاثر ہوتی ہے تو یہ شے ہمیشہ درشہ یعنی وہ ہوتی ہے جو اس سے روشنی حاصل کرتی اور اس سے منور ہوتی ہے پس پریشہ (درحقیقت) (دوران اور اک میں)

غیر متاثر رہتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ہمیشہ جاننا رہتا اور اس پر کبھی متغیر ہونے کا کمال تک نہیں ہوتا۔ چیتہ وہ ہے کہ جو درحقیقت اشیاء سے متاثر ہوتا ہے جب متاثر ہوتا ہے تو اس وقت کسی شے کا اور اک ہوتا ہے۔ جب یہ کسی سے متاثر نہیں ہوتا تو کسی شے کا اور اک بھی نہیں ہوتا اشیاء کی مثال مقناطیس کی سی ہے چیتہ کی مثال لوہے کی سی ہے یہ اس لئے تغیر پذیر ہوتی ہے کہ یہ (اشیاء کے) جذب و دفع کی مرکز ہوتی ہے جو ان کے معلوم ہونے یا غیر معلوم رہنے کا باعث ہوتی ہے اب (یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ) چونکہ چیتہ اور اندریاں (آلات حس) جن کی فطرت میں انانیت ہوتی ہے وہ سب کے سب محیط ہوتے ہیں اس لئے ان کا تعلق تمام اشیاء سے ہوتا ہے اس لئے علم ہر جگہ اور ہر قسم کی اشیاء کے متعلق ہونا چاہئے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ جب چیتہ کسی ایک شخص کے جسم میں بعض اشیاء کے (اس قسم سے) اس کرنے سے تغیر ہوتی ہے تو اس وقت کو یہ ہر شے پر محیط ہوتی ہے لیکن ان اشیاء کے متعلق صرف اسی جسم میں علم ہوتا ہے اور اجسام میں نہیں ہوتا ہے چونکہ یہ مد مطلق ہے تو یہ قرار دیا جاتا ہے کہ اشیاء مقناطیس کے مثل ہیں اور چیتہ کو متاثر کرتی ہیں جو ان سے آلات حس کے واسطے مس میں آنے کی وجہ سے لوہے کے مشابہ ہے۔ پس تعبیرات آتما میں نہیں بلکہ چیتہ میں ہوتے ہیں“ (ایضاً باب ۱)۔

درشیدہ (مادہ) کا نشو و نما بطور سمجھو تا یعنی اشیاء اور اندریہ یعنی اعضا (جن کے ذریعہ سے درشیدہ اشیاء کے ساتھ مس کرتا ہے) کے ہوتا ہے آلات و اشیاء و دھرمی ہیں یعنی یہ دھرم یا اوصاف کے مرکز ہوتے ہیں چیتہ یعنی عضو داخلی چونکہ درشیدہ (مادہ) کی ایک شکل ہے اور مادہ خود کو اپنے آپ ہی سمجھ نہیں کر سکتا اس لئے اس کو پرستہ سے سمجھ ہونا چاہئے۔ کل کائنات محض چیتہ ہوتی ہے جس پر ایک طرف تو سمجھ کا اثر ہوتا ہے اور دوسری طرف باصر کا (یوگ سوتر ۴-۲۲) باصر اس کو سمجھ کرتا ہے اور سمجھو اس میں سفید سرخ و نیلا تین رنگ ملا دیتا ہے جو بمنزلہ تین گنوں کے ہوتے ہیں چنانچہ دیا سہ اس سوتر کی شرح کرتے وقت کہتا ہے۔



چتہ ہی ہے جو باصرہ و بصور سے متاثر ہو کر غیر انا معلوم ہوتی ہے اور انا شاعر بن جاتا ہے اور غیر شاعر اگرچہ مادی ہوتا ہے لیکن غیر مادی معلوم ہونے لگتا ہے اور مجموعہ اشیاء کہلاتا ہے۔

اس دنیا میں لائقہ اد پرشہ آباد ہیں ان میں ایک پرشہ ایسی ہے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ یوگ سوتر میں ایشور کا جو ذکر آگیا ہے۔ اس کی بنا پر اکثر لوگ یوگ کو مذہب و حدائیت کہنے لگے ہیں۔ مگر یہ بالکل صحیح نہیں کیونکہ جس ایشور کا ذکر یوگ میں آیا ہے وہ کسی اعتبار سے بھی خدا نہیں ہے وہ نہ تو فطرت کا فرمانروا ہے اور نہ کائنات کا اخلاقی حکمران کائنات کی لائقہ اد پرشوں میں سے وہ ایک ایسی پرشہ ہے جس کو کبھی کلیتہً نہیں چھوٹی۔ نقائص جبل انائیت خواہش لغزت حب زندگی سے وہ بری ہے نہ اس میں وہ ذہنی آثار ہوتے ہیں جو کرم اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں (ایضاً ۱-۱۲) اس میں ہمدانی کا بیچ پوری طرح نشو و نما پاتا ہے جو سب پرشوں میں ہوتا ہے۔ وہ قدیم معلم ہے جس کی زندگی ہماری طرح زمانہ سے منقطع نہیں ہوتی (ایضاً ۲۵-۲۶) پس یوگ درس کا ایشور نہ تو فطرت کے پس پردہ اس کی حقیقت ہے نہ ایسا کلی وجود ہے جس میں انسانی ذوات کو اپنی وحدت نظر آتی ہو وہ ہر علمی اور قدرست علی الزماں کے سوا اور کوئی خدائی وصف نہیں رکھتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ایک قدیم معلم ہے۔ اسلئے یوگ بھی اپنے اصولوں کے اعتبار اسی قدر محدود فلسفہ ہے جس قدر کہ سانچہ یوگ کو ہندوستان میں شیش ورہ سانچہ کہتے ہیں یعنی ایسا سانچہ فلسفہ جو ایک ایشور بھی تسلیم کرتا ہے۔ لیکن جب شیش ورہ سانچہ کا ترجمہ موجد سانچہ کیا جاتا جیسا کہ انگریز علماء اکثر کرتے ہیں تو یہ محض مہمل ہو جاتا ہے کیونکہ جس ایشور کا یہاں ذکر ہے وہ آقائے جہاں نہیں بلکہ صرف اس شخص کا آقا ہے جو اس کی پرستش کرتا ہے۔ اور وہ اس شخص کا صرف اس ہستی کر کے آقا ہے کہ وہ شخص اس کو اپنے دلیں تصوفی لفظ اوم، کی شکل میں رکھتا ہے اور یہ عمل اس کے لئے خود اس منہ داخلی اور اندرونی شعور تک پہنچنے میں مدد و معاون ہوتا ہے۔ اگرچہ یوگ کا ایشور

ایک غیر عامل پرشہ ہے۔ لیکن یہ سائنس کی طرح سے حیات فطرت کے متعلق ادھی دیوتا حیاتی توجیہ کو قبول کرتا ہے۔ لیکن ادھی دیوتا کا یہ نظریہ کسی فلسفہ کو کسی معنی میں موجد نہیں بنا سکتا ہندوستان کے دور جدید میں چونکہ ویدانتہ کو بہت فروغ ہوا ہے اس لئے بعد کے مصنف مثل مادھو سدھانہ وغیرہ کے مثل سائنس اور یوگ کو ویدانتہ تک پہنچنے کے مدارج قرار دیتے ہیں جبرن لھو بھی خواہ تو یہ پیریکل کی وحدت ہو جو مادہ کو کائنات کا واحد عین قرار دیتا ہے یا جدید فلاسفہ کی مقبول عام وجودیت ہو۔ فرد کی مستقل قیمت کو خارج کر کے اپنے حقیقت قطعی ہونے کا ادعا ئے باطل کرتا ہے اور کل انفرادیتی و ثنویت نظریات کو تجربی معروضات قرار دیتا ہے۔ یہ سب لھو ہے وحدت و ثنویت دونوں سے کائنات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ انسان کی مادت و مزاج پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کو کونسی توجیہ قرین عقل معلوم ہوتی ہے۔ ذہن انسانی جو اپنی تنقیدی کے لئے کائنات کی توجیہ میں کلیات قائم کرتا ہے۔ اختلاف عادت و مزاج کا شکار ہوتا ہے۔ جذباتی مزاج کا انسان جس کی شع راہ آقا ئے کائنات کی محبت ہوتی ہے جس کی سب سے بڑی مسرت اپنے قلب سے مالک کی خدمت ہوتی ہے وہ راہ وحدت اختیار کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہر شے اس آقا کا منظر ہوتی ہے کل موجودات خواہ شاعر ہوں یا غیر شاعر اس کے مالک کا جسم ہوتی ہیں۔ اور اس طرح وہ ایک عین کے تعقل تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ کائنات کے روحانی پہلو سے بے تعلق رہتا ہے اور اس طرح الشور کے تعقل تک پہنچ سکتا تو وہ تصور فطرت اختراع کر لیتا ہے یا مجر و تصور انسانیت کو گوشت پوست کا لباس پہنا دیتا ہے اور ان کو اپنے جذبہ باقی حیجان کا موصوع قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس عقلی مزاج کا انسان غور و فکر کو ترجیح دیتا ہے وہ اپنے نفس کو دیکھ کا عادی بناتا ہے نا و غیر نا کا اتیا معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کائنات کے شتویتی نظریہ تک پہنچتا ہے۔ اب وہ ممکن ہے کہ ادویتی کی طرح سے غیر انا کو محض فریب حواس کہہ کر نظر انداز کر دے اور اسی طرح اپنے نظریہ کو وحدت کے

مطابق کر لے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ثنویت ہی ہے کیونکہ اس نے انا اور غیر انا کے مابین امتیاز کرنے کا راستہ اختیار کیا ہے۔ ہم کو یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دونوں نظریے بہر حال ذہن کے تعقل ہیں تجربات روح نہیں ہیں۔ قبل اس کے کہ روح کو اپنا تحقق ہو یا رستار اپنے معبود پر ایمان لائے منس پر سے گذرنا پڑتا ہے اور نظریہ سادہ سی کی نوبت سے گذر جانا پڑتا ہے اور جب تحقق ہو جاتا ہے تو تعقلات قائم کرنا نہ تو ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

## فصل سوم

### آگمہ

قدیم وید کا مذہب منتر منتر جادو ٹولنے کا مذہب تھا اس میں فطری قوتوں (دیوتاؤں) کی قربانیوں (بجیوں) اور حیوانی چربیوں وغیرہ کی نذر و نیاز کے ذریعے سے رضا جوئی کی جاتی تھی یا ان کو رضا مند رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ ایک قسم کی شراب آگ میں جس کو خدا کا منہ سمجھا جاتا تھا ڈالی جاتی تھی اور اس کے ساتھ منتر پڑھے جاتے تھے۔ ان منتروں میں سے بعض تو شتا، وصفت کے ترانے تھے اور بعض مہل آوازیں ہوا کرتی تھیں۔ جو کبھی محض بیہودہ شور و مثالیل کے بولنے کے مشابہ کی طرح تھیں۔ ان آوازوں کے متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ یہ دیوتاؤں کو بعلی معلوم ہوتی ہیں۔ یا دیوتاؤں کو مجبور کر سکتی ہیں اور اس طرح سے قربانی کرنے والے کی خواہش پوری ہو سکتی ہے، اب خواہ یہ اس زندگی میں مادی اشیاء کے حصول کے متعلق ہو یا مرنے کے بعد کی حالتوں میں حصول لذت (سورگ) سے متعلق ہو لیکن مثالیل قربان گاہ میں جسم عالم کی ساخت کے تصور موجود تھے کیونکہ قدیم ترین زمانے میں بھی عالم کے ایک جذبہ عظیم ہونے کا تصور موجود تھا۔ انسان ایک چھوٹا جسم اور کائنات کا ایک مختصر نمونہ سمجھا جاتا تھا۔ پروردگار کو قدیم سمجھوں سے تو بعد کی ہے مگر اس میں شک

نہیں کہ اپنی شدوں کے زمانے سے بہت پہلے کی ہے) سے اس کا ثبوت ملتا ہے ”چاند (کائناتی پرش کے) خس سے نکلا اس کی آنکھوں سے سورج عالم وجود میں آیا“ (اس کے منہ سے) اندر اور اگنی پیدا ہوئی اس کے پران سے دایو پیدا ہوا اس کی ناف سے درمیانی ظلا (اندر کشا) پیدا ہوا (اس کے سر سے آسمان پیدا ہوا) (اس کے) پاؤں سے زمین پیدا ہوئی اس کے کانوں مقامات پیدا ہوئے (رگ وید ۱۰-۹۹-۱۳-۱۴) اس معنوں کی طرف وید کی بہت سی عبارتوں میں حوالہ پایا جاتا ہے۔ چونکہ تمام دیوتا انسانی شکلوں میں دکھائے جاتے تھے اس لئے اُن تک پہنچنے کے لئے قربانی کے علاوہ اور طریقے بھی اختیار کئے گئے یہ کوشش اندہ ابھیر یا گے یعنی خارجی قربانیوں کو انتر یا گے یعنی داخلی قربانی میں اور ہیا پوج یعنی خارجی پرستش و عبادت کو (مانس پوج) یعنی داخلی ذہنی پرستش و عبادت میں بدلنے ہی تک مستقل تھی۔

بھیر یا گے اور انتر یا گے کی درمیانی حالت مندرجہ ذیل اقتباس سے ظاہر ہوتی ہے جو شپتہ براہمنہ یا زدہم - ۲-۶-۱۳ سے ماخوذ ہے۔ یہ کہنا چاہئے کہ یہ دیو یا جی ہے اور یہ اتما یا جی ہے۔ اتما یا جی جس کے لغوی معنی نفس کی قربانی کرنے والے کے ہیں وہ شخص ہے جو یہ جانتا ہے کہ اس عبادت سے میرے جسم کا فلاں حصہ درست ہو گیا ہے... دیو یا جی (خدا کی راہ میں قربانی کرنے والا) وہ شخص ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ میں معبودوں کی اس لئے عبادت کرتا ہوں اس جسم کو میں ان کی خدمت میں پیش کرتا ہوں.... (آخر الذکر) اتنی بڑی دنیا پر فتح نہیں پانا جتنی پر کہ اول الذکر پانا ہے رفتہ رفتہ قربانی کی شکل تو باقی رہ گئی مگر جسم سے ذہن کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس کی ایک قدیم ترین مثال تیت آر ان سوئم -۱- سے نقل کی جاتی ہے جس میں چھ یا گے کا بیان ہے جس کے ذریعہ سے پرچا پتی نے دنیا کو پیدا کیا۔ فکر قربانی کی پہلی سٹھا - چمنہ (ذہن) گہی سٹھا - آواز (واک) قربان گاہ (وید ہی) سٹھی مقصد، قربان گاہ کا گھاس سٹھا - خواہش اس کے اوپر کی آگ سٹھی، علم (دوسری) آگ سٹھی، آواز کا مالک

یعنی ہوتا (دبر بمن) منس ایوکتہ یعنی اس کا نائب۔ پران نظر، الصفات اور عواید سمجھا۔ ان سے حقیقی و ویا یعنی طرق مراقبہ ترقی کرتے ہیں جو مختلف اپنی شدوں میں جمع ہیں۔ ان میں سے ہر ایک وہ دو یا ہیں جن کی اس کا ویدی مسلک تعلیم دیتا تھا۔

اس اثنا میں ہندو کے ذہن پر اور اثرات کام کرتے رہے اور فکر کو دیگر جہات میں لے گئے۔ وید کے مختلف مجودوں کی تین قسمیں کی گئیں اور اس طرح سے تزیور ترقی کے نظریہ کی بنیاد پڑی۔ مختلف کائناتی مظاہر کو ایک عظیم الشان کلی کے ماتحت لانے کی نوبت والی جبلت قدیم ترین زمانے سے کام کر رہی تھی اور اس طرح سے برہما کے تصور نے نشو و نما پایا یہی دیووں کی تہ میں غیر متعین حقیقت ہے یہی منتروں کی قوت جس کو انگو جاننے والا دیووں کو مجبور کرنے کے لئے کام میں لاسکتا ہے یہی قوت ہے جو کائنات کو چلا رہی ہے۔ اس کے خوف سے موت اپنا کام کرتی ہے (دیت اپنی شد و ویکم ۵-۳)۔ برہما انسان کے اندرونی حصول میں کارفرما ہوتا ہے۔ جو زمین میں رہتا ہے یہ زمین سے مختلف ہوتا ہے جس کو زمین نہیں جانتی جس کا جسم زمین ہے جو زمین کے اندر حکومت کرتا ہے وہ تیسری آتما ہے وہ اندرونی حاکم اور لافانی ہے“ (ایضاً سوم۔ ۷-۲۲)۔ اس طرح سے برہما اور آتما یعنی خدا کے کائنات اور اس خدا کو جو انسان کے اندر ہے ایک قرار دینا علم اعلیٰ یعنی پرادو یا کے فروغ کا باعث ہوا جو خاص ویدانتہ ہے اور مراقبہ سے انسان کو بلند ترین مقامات پر لے جاتا ہے۔

لیکن بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس ذات اعلیٰ کو اپنے قلب کے گوشوں میں تلاش کرتے ہیں اکثر آدمیوں میں جو اس ذات کی طرف نہیں متوجہ ہوتے اور وہ برہما کی کائنات خارجی میں تلاش کرتے ہیں یعنی عالم ذہنی میں اس کی جستجو نہیں کرتے بلکہ عالم خارجی میں ڈھونڈتے ہیں۔ جب پر م آتما کا اس طرح سے خارجی شے کے طور پر خیال کیا جاتا ہے تو وہ فطری قوت معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کبھی خارجی شے نہیں ہو سکتا بلکہ

شعور ہے جس تک وہ شعور پہنچ سکتا ہے جو ہم سب کے قلوب میں جاگزیں ہوتا ہے (بھگوت گیتہ ۱۳-۱۷) اس کے لئے خارج میں جستجو کر جس طرح سے اندر لے کی گئی ہے وہ اس کی طرف دوڑا۔ وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا۔ اس نے اسی مقام پر ایک عورت کو دیکھا جو نہایت حسین اور کندنی رنگ کی تھی کہنیہ اپنی شدہ سوئم ۱۱-۱۲) وہ اعلیٰ قوت ہے جس سے یہ کائنات برقرار ہے جس کو کاٹھیری (چھ اپنی شدہ سوئم ۱۲ اور براہ اپنی شدہ ۱۴) علانیہ بیان کرتا ہے، شکتی کے قوت فطرت ہونے کے قفل نے ادیتی کے ایک نہایت ہی قدیم نقل سے نشو و نما پایا ہے جس کو نزدیکتا میں ادیت دیوتا یعنی دیوتاؤں کی صاحب قوت مان کہا گیا ہے رگ وید کے قدیم ترین بھجنوں میں بھی اس کو قوت کا مرقع مانا جاتا ہے اور اس کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہی کائنات کو متھامے ہوئے ہے اس کو روشن ادیتی کہا گیا ہے اور وہ زمین کو متھامے ہوئے اور آسمان میں رہتی ہے۔ وہ دیوتاؤں کی ماں ہی نہیں ہے بلکہ وہ پجاریوں (سورتانام) کی بھی ماں ہے عبادات و رسوم کی مالک ہے قومی اور طاقتور ہے ہمیشہ سے جوان ہے اور رہے گی اس کی دست رس کا حلقہ وسیع ہے وہ خاٹت کرتی ہے اور رہبری و رہنمائی کرنے میں ہوشیار ہے (رج سوم ۲۱-۵) جب فطرت اور سنتوں کی قوت کو ایک خارجی حقیقت بنا دیا گیا اور یہ عالم کی ماں ہوئی تو اس نے قدیم ادیتی کے تمام فرائض پر قبضہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ اس تصور نے نشو و نما پایا اور مذہبی تخیل ایسا محسوس کرنے لگا کہ اگر برہما کی ایک خارجی شئی کی طرح سے تلاش کی جائے اور موضوع مراقبہ و تامل نہ بنایا جائے تو یہ شکتی ہے یعنی اگر ایسی ذات کی خارجی صورت تلاش کی جائے جو صورت نہیں رکھتی تو اس کی صورت عالم کی قوت ہوگی شکتی یعنی کائناتی قوت، داخلی و خارجی دونوں عبادتوں کا مرکز بن گئی۔ پر تیکا اپاسنا پرستش علامات معابد و مکانات میں اور امبا کی مانس پوجا میں عالم کی ماں ملک میں عام طور پر پھیل گئی اور وید کے بچوں میں پیشتر حصہ کو متھا دیا اس سے آگے (جس کے لغوی معنی الہامات کے ہیں) کی کتابیں

عالم وجود میں آئیں جن کو تنتر (افعال حسہ) بھی کہتے ہیں۔  
 اسی زمانہ میں بہت سے معبودوں کو مذکورہ تین اقسام کے ماتحت  
 کرنے اور ہر قسم کے لئے ایک بڑا خدا ماننے کی قدیم تحریک نے مختلف  
 طور پر نشوونما پایا جسکے کی زینکتہ اور برہمیدادویتہ وید کی اعلیٰ پیمانہ کی شرحوں میں سے  
 سب سے پہلی ہیں اور براہمنہ کا ایک حصہ ادنیٰ قسم کی شرح ہے۔ زینکتہ  
 کی انتقاد ہی تحریک کو زرمی اصنامی جبلت جس کو ہندوستانی ذہن سے  
 ایک خاص لگاؤ ہے، نے مٹا دیا زینکتہ کی تعلیم یہ ہے کہ وید کے شارحین کے  
 نزدیک تین خدا ہیں۔ اگنی جس کا مقام زمین ہے والو یا اندر جس کا مقام  
 درمیانی حلقہ ہے اور سربا جس کا مقام آسمان ہے کیونکہ اپنی شد میں اگنی والو  
 اور اندر بڑے معبود قرار دیے گئے ہیں۔ اس زمانہ میں تو یہ عام اعتقاد ہو گا  
 جب کہ رگ وید کے بھجن ایک مجموعہ کی صورت میں مرتب کئے گئے ہیں  
 کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر منڈل کے پہلے بھجن دسوائے نو بن منڈل جو سوم  
 پر لکھا گیا ہے، پہلے اگنی پھر والو اور سب سے آخر میں اندر کی تعریف میں  
 ہیں تیسریہ اپنی شد میں اندر کی جگہ سربا لے لیتا ہے لیکن اندر (یا شکرہ)  
 بدھ مت کے زمانہ تک بڑا معبود باقی تھا اس میں شک نہیں کہ اس  
 کی جنوبی ہند اور جاوا کے منادر میں سنہ عیسوی کے ابتدائی برسوں  
 تک پرستش ہوتی تھی جبکہ بدھ مت سرکاری مذہب تھا جیسا کہ اٹھارہ  
 سو سال قبل کی تامل رزمیات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بہت  
 پہلے ایک ترسی مورثی قائم کی جا چکی تھی۔ برہما، دشنو اور شیو وید کے  
 زمانے میں ادنیٰ درجے کے معبود تھے برہما برہمپتی یا برہسپتی کہلاتا تھا شیو  
 کو آدرہ کہتے تھے اس تثلیث نے پہلی جگہ لے لی۔ شیو نے اگنی کے فرائض پر قبضہ  
 کیا اور اس کے علاوہ دراوڑی معبودوں کی جگہ بھی اسی نے لی۔ دشنو اندر اور  
 سربا کا جانشین ہوا۔ بعد میں بعض کے نزدیک شیو اور بعض کے نزدیک دشنو ترسی  
 سورتی کے رکن اعظم بنے۔ ان کے خاص پرستار ان کے ساسن  
 قلب کو بھگاتے اور انکے قدیموں سے اپنے جذبات کو وابستہ کرتے تھے۔

برہما بھی اگر جب نرئی مورقی کارکن ہے۔ لیکن مہاسخارت کی ترتیب کے بعد جو ہندوستانی تثلیث کا دور آیا ہے اس میں اس کو کبھی وشنو اور شیو کی طرح سب سے بڑا معبود نہیں مانا گیا علمائے یورپ ~~مہاسخارت~~ پر بہت متغیر ہوتے ہیں کہ خالق جو ان کے مذہب میں تثلیث کا سب سے بڑا رکن ہے اس کو ہندوؤں کی تثلیث میں کیوں ثانوی خیال کیا جاتا ہے۔ ہندوؤں نے کائنات کے عین واحد کا عقل شخص کے طور پر قائم نہ کیا تھا۔ بلکہ ایسے جوہر کے طور پر کیا تھا جو ست اور است شاعر وغیرہ شاعر ایک ہی ہے۔ (رگ وید ۱۰-۱۲۹) مردوخ فکر ہونے کی حیثیت سے وہی قوت مظاہری کائنات کے پردے میں عمل کر رہی ہے اور سنتروں کی طاقت کے مطابق ہے وہ سنہری رنگت کا برہما یا برہمپتی بھجنوں کا مالک ہے۔ (رگ وید ۲-۲۳-۱-۴۰) اسی کا بعد میں دیوی کے طور پر نقل ہوتا ہے شکتی برہما (مذکر) کبھی سب سے بڑا شخصی معبود نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جنانہ یوگی یعنی علم دوست لوگ ہمیشہ برہما کے اعلیٰ عقل میں بے جنس (نہ مذکر نہ مؤنث) کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ ان کے نزدیک کائنات کے پردوں میں خیر شخص حقیقت ہے جس تک ارویتہ چاکشوہ یعنی تاملی مراقبہ کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔ وہ آتما کا ابدی اور غیر متغیر موضوع ہے اور کرم یوگی جذباتی مزاج کے انسان جب وشنو کی عبادت نہیں کرتے جو ترقی کرنے والی کائنات کا عمل و کار فرما خدا ہے (جو وید کا سُر یا یعنی سارے عالم کا سیر کرنے والا ہے) یا شیو کی جو اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کرتا ہے جب انسان مرتاض ہو جاتا ہے (جو وید کی اگنی ہے جو کائنات کو جلا دیتی ہے) تو وہ شکتی کی عام قوت کو ترجیح دیتے ہیں جو برہما (مذکر) سے زیادہ عام ہے کیونکہ وہی قوت تخلیق کا بھی کام انجام دیتی ہے ایک سبب برہما کے وشنو اور شیو کے درجہ تک کے نہ پہنچنے کا یہ ہے کہ وہ چونکہ خالق ہے اس لئے وہ مال و کار فرما معبود نہیں ہوتا اور اپنے پرستاروں کو جسز اور سز نہیں دے سکتا اسید جزا اور اندیشہ سزا زیادہ اس شے کی بنیاد ہوا کرتا ہے جس کو بھکتی (مذہب کی پابندی) کہتے ہیں



اور برہما ان انسانی جذبات کو تشفی نہیں دے سکتا بعد کے زمانے میں برہما کی منزلت اس قدر گرا دی جاتی ہے کہ اس کو انفرادی روح یا (جو اتما) کا درجہ دیا جاتا ہے اسی درجہ سے ہندوستان میں برہما کی پرستش کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ وشنو کا مذہب بھگوتہ یا پانچ اراترہ کہلایا اور شیو کا مذہب پاشوپتہ یا ماہی شورہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہ مذہب سمنہ عیسوی کے آغاز سے پہلے ہندوستان میں رائج تھے بھگوتوں کی طرف ایک کٹا بلے میں اشارہ ہے جو حضرت مسیحؑ سے تین سو سال پہلے کا ہے۔ مہا بھارت جس کو اب اکثر نقد مسیحؑ سے تین سو سال پہلے کا بتاتے ہیں اس میں پاشوپتہ اور پانچ اراترہ مذہبوں کا حوالہ ملتا ہے اور جس حصے میں اس کے حوالے نظر آتے ہیں وہ بعد کا الحاق نہیں ہے بلکہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ قدیم اصل نظم ہے۔

و شنو اور شیوہ کی یہ سوادھی تحریکیں جو ایک واحد قومی و برتر شخص خدا کی ضرورت سے عالم وجود میں آئی ہیں جن کو کہ وہ لوگ محسوس کرتے تھے جو مراقبہ میں اتنی بلند سطح تک نہیں پہنچ سکتے تھے کہ مطلق کو جان سکیں جنوبی ہند میں بھیلیں اور ان کو یہاں بہت تقویت پہنچی خصوصاً اس وقت جبکہ ان کا بدھ مت سے مقابلہ ہوا جس کو انھوں نے چند صدی کے سخت مقابلہ کے بعد فنا کر دیا۔ جنوبی ہند میں توجہ کو جو اس قدر فروغ ہوا ہے اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ یہاں کے لوگ سامی اقوام کی توجہ سے متاثر ہوئے تھے جن کے ساتھ ان کے بہت قدیم زمانہ سے تجارتی تعلقات تھے۔ شیو کی سخت اور نفرت انگیز خصوصیات وہ بے حیائی کی علامات جن سے اس کو ظاہر کیا جاتا ہے ہم کو عبرانیوں کے یہودہ کو یاد دلاتے ہیں۔ اور وشنو کی پرستش سے جتنی بد اخلاقیوں کا تعلق ہے وہ ہم کو اسی قسم کی ان بد عنوانیوں کو یاد دلاتی ہیں جو جلد اور فرات کی وادیوں میں ہو رہی تھیں۔ پانچ اراترہ اور شیوہ مذہبوں کے خاص اصول شمالی ہند میں قائم ہوئے تھے کیونکہ ہم ان کا حوالہ مہا بھارت میں پاتے ہیں اور ان کی اصطلاحیں تمام سنسکرت کی ہیں۔ لیکن ان تحریکات نے تقویت پوری طرح سے جنوب میں پہنچ کر حاصل کی ہے۔ اور یہیں سے یہ پھر شمالی ہند میں پھیل گئی ہیں اور ہندوؤں کے

تخیل پر اس قدر مغنیو ملی کے ساتھ قبضہ جمایا ہے کہ ہندوستان کے لاتعداد فلسفوں اور مذاہب میں سے کسی کا بھی ایسا نہیں ہوا، بدھ مت کا آخر کار معدوم ہونا اور جین مت کا بس برائے نام باقی رہ جانا وشنو اور شیو کی پرستش کی انھیں دو لہروں کا نتیجہ ہے جو شمال میں جنوب سے پانچویں صدی عیسوی میں آئیں اس وقت تک بدھ مت اور جین مت میں خود تنترہ کے اعمال کی بہت کثرت ہو چکی تھی ان میں چونکہ شخصی معبود کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے یہ تانتریکہ مذاہب کے مقابلہ میں آسانی کے ساتھ مغلوب ہو گئے جن میں اس بھگتی کا لحاظ سخا جو جذباتی آدمی کے لئے بے حد ضروری ہے۔ ان مذاہب نے بدھ مت اور جین مت کی تعمیری ترقیوں سے کام لیا اور اس وجہ سے جنوبی ہند میں مندروں کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ اس طرز تعمیر پر غالباً مصری معابد کے طرز تعمیر کا اثر ہوا تھا کیونکہ جنوبی ہند کے بہت قدیم زمانہ سے مصر و بابل سے تجارتی تعلقات تھے مندروں کی عبادت کو نہایت ہی اعلیٰ پیمانہ پر ترقی دی گئی۔ یہ عبادت دراصل تو ڈراوڑی اقوام کی پوجا پر مبنی تھی جو اب بھی دیہات اور سر راہ درختوں کے نیچے اپنی اسی وحشیانہ شان سے ہوتی ہے مندر کی رسم میں قربانی کی رسم کے عناصر مل گئے جس کو آئین رشیوں نے ترقی دی تھی۔ اس طرح سے مندروں کی پرشکوہ رسمیں عالم وجود میں آئیں جنہوں نے آخر کار وید کے زمانہ کی قربانیوں کو سانچہ اور جھکوت گنیا کے تمسخر یا ہمویر اور گوتم کی شدید مذمت کی نسبت زیادہ قطعی طور پر ختم کر دیا۔ اسی قدیم زمانہ کی آگ کی پرستش کی جگہ خامی بت پرستی نے لی جو مندر کی عبادت کی چھوٹے پیمانے پر ایک نقل ہے۔ اپنی شدوں کی وویا دو دیوتاؤں اور ایک دیوی کی ذہنی عبادت سے جو ہوئیں اور انھوں نے وید کے زمانے کے معبودوں اور لاتعداد ایسے مقامی اور گردہی دیوتاؤں کی جگہ لے لی جن کی آریوں کے زمانے سے پہلے پرستش ہوتی تھی۔

شکتی شیو اور وشنو کی مراقبے کے ذریعہ سے پرستش کرنے اور مکانات اور منار میں علامات اور مورتیاں رکھنے سے تین قسم کی آگہ عالم وجود میں آئیں ہیں پہلی شاکتہ آگہ کہلاتی ہے اور دوسری شیوہ اور تیسری چیچ راترہ آگہ۔

کہلاتی ہے۔ اپنی شدوں کی طرح سے آگہ کا بھی نشوونما براہمنہ سے ہوا  
 تھا لیکن ان میں ان کے علاوہ اور بھی عناصر تھے۔ اس لئے آگہ کے متبعین  
 اپنی صداقت مذہب کو اس طرح سے ثابت کرتے ہیں کہ اپنی شدوں کی  
 تفسیر اپنے اصولوں کے مطابق کرتے ہیں۔ انھوں نے ان کے نام سہتہ اور سمرتی  
 تک رکھ دیا اور اس طرح ان کے اس دعوے کی طرف اشارہ کیا جو صحیح تھا  
 یعنی کہ یہ قدیم کتب سے نکلی ہیں اور انھیں پریمنی ہیں۔ اس تحریک سے  
 اکثر بعد کے اپنی شد عالم وجود میں آتے ہیں۔ یہ قدیم اپنی شدوں کی طرح پریم برہما  
 کو معبود حقیقی نہیں کہتے بلکہ نعلے بندوں وشنو اور شیواور شکتی کی تعین کرتے  
 ہیں ان کا بوجہ بالکل آگہ ہی کا سا ہے اور غالباً یہ ہیں بھی آگہ ہی صرف نام  
 اپنی شد رکھ دیا ہے۔ بعض آگہ بھی اپنی شد کہلاتی ہیں اگرچہ یہ سلسلہ ۱۰۸ میں  
 داخل نہیں ہیں ۶

بھگوت گیتا جو اپنی شد اور سمرتی دونوں کہلاتی ہے سیو تا شوترہ اپنی  
 شد ویدانتہ کے تصانیف ہیں لیکن ان سے بھی آگہ سے متاثر ہونے کے  
 آثار صاف نظر آتے ہیں۔ گیارہویں لے اول الذکر بھگوتہ آگہ (دیشنہ) کا  
 اثر ثابت کیا ہے اور آخر الذکر میں شیو کے مذہب کے اسی قدر نمایاں آثار  
 پائے جاتے ہیں دونوں کتابیں قدیم ترکیبی تحریک کی مرہون منت معلوم  
 ہوتی ہیں جس میں اپنی شدوں کی توحید سانکھیہ اور دیشی شکتی کے تعدد اور  
 آگہ کی شکتی سے زیادہ بلند نقطے تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے ایسے  
 نقطہ تک جہیں یہ تینوں جمع ہوں اور عینوں کو اعلیٰ نقطہ نظر کے مختلف پہلو خیال کیا جائے۔  
 آگہ یا تترہ (جس نام سے کہ یہ عام طور پر مشہور ہیں) کا ہندوستان کی زندگی  
 پر بہت ہی بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ زمانہ کا ہندو مذہب اس بھاری سے  
 نیکریت تک دراصل تترہ ہی ہے۔ جو چند وید کے زمانہ کی رسمیں اس میں اتیکر میں  
 جیسے متعلق خیال ہے کہ براہ راست وید سے ماخوذ ہیں (مثلاً سینہ صیا) وہ بھی تترہ ہی اعمال  
 کے اضافہ سے بہت کچھ بدل گئی ہیں۔ اسی طرح سے آگہ کا ویدانتہ کے فلسفہ کے نشوونما بہت  
 گہرا اثر پڑا ہے شکر کھلم کھلا شکتی مذہب کا متبع تھا اور اس نے ویدانتہ کی اوپر نقطہ نظر سے جو شرح کی ہے

اگرچہ بظاہر شاکتہ آگہ سے غیر متاثر ہو کر کی ہے لیکن دراصل وہ متنتری نظریات اور متنتری رسوم کی عادت سے متاثر ہے۔ راجہ جوہا کر متنتی لوٹ کے نزدیک دیدائیت کی نسبت کمزور قسم کی شرح کرتا ہے اور بہ نسبت شنکر کے بددیانتہ مصنف ویدانتہ متوتر کے خیالات سے زیادہ قریب ہے دشنو کا پیسہ و ستھا اور ویشنوہ آگہ کو جمع و صادق جانتا تھا اگرچہ وہ کبھی اپنے دعویٰ کی تائید میں اس سے کہیں اقتباس نہیں کرتا۔ مادھو تو اس قدر آگہ کے زیر اثر ہے کہ اس کا حاشیہ تو محض آگہ کی عبارتوں کا سلسلہ ہے صرف کہیں کہیں اس کے الفاظ ہیں جو اس لئے رابطہ کے خیال سے لکھ دیئے ہیں۔

آگہ تمام کی تمام مخفی رکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بہت کم طبع ہوئی یا کبھی ہوئی دستیاب ہو سکتی ہیں۔ ان مذہب کی مندرجہ ذیل کتابیں مستند بتائی جاتی ہیں پنجارتھ آگہ ۱۸، شیوہ آگہ ۲۸، اشاک آگہ ۷۷، حال کہ علاوہ صدیوں کا ان چند کتابوں کے حاشیہ اور شرحوں میں حوالہ آتا ہے۔ اس وقت دستیاب ہو سکتی ہیں جو آگہ اس وقت مل سکتی ہیں وہ مختلف زمانوں کی ہیں، مثلاً دشنو آگہ میں لکشمی رتہ کا لہجہ پیشتر شاکتہ کا ہے۔ یاد رہے کہ جس کو موجودہ زمانہ کے دشنوی ادویتہ سے اس قدر قرب نہیں بتاتے جس قدر کہ یہ دراصل ہے، یقیناً بہت زیادہ قدیم ہے۔ پر اشترہ سمہ اور بھارو واجہ سمہ میں بہت فرق وارانہ اور اختلافی مباحث ہیں یہ موجودہ زمانہ کے خاص اصولوں کی حمایت کرتی ہیں یقیناً بہت بعد کے زمانہ کی ہیں شیوہ اور شاکتہ مذہبوں کے اصول اس قدر ملتے جلتے ہیں اور اختلاف اس قدر کم ہے کہ ان پر اس معیار زمانہ کا اطلاق ہیں ہو سکتا لیکن اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کی آگہوں میں سے بہت سی شکر کے زمانہ سے بعد کی ہیں۔

اور ہم کو ان تحریرات کے باب میں یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ جس طرح کئے راجائن مہا بھارت پر انوں اور منظوم سمریتوں میں عبارت کے بعض حصے بہت قدیم ہیں لیکن شکل زمانے کے اعتبار سے بدلتی رہی ہے، اسی طرح ان کے ساتھ بھی ہوا ہے آگہوں کے معنایں بھی غیر مسادہ تھیں گے

ہوتے ہیں کہیں کہیں تو اعلیٰ قسم کے فلسفہ کے محکومے ملتے ہیں اور بے خودی کی ذہنی حالتوں کی نہایت دقیق نفسیاتی تحلیل کی گئی ہے اور پران کے مرکزوں اور جسم لطیف میں قوت کے راستوں کے متعلق دیکھپ بیان نظر آتے ہیں۔ گران کا زیادہ تر حصہ یہودہ اوہام پر مشتمل ہے جن میں اکثر تو نہایت ہی یہودہ ہیں اور بے صدف عبادات اور رسوم کی بے مزہ تفصیل کا سلسلہ کسی طرح ختم ہی ہونے میں نہیں آتا۔ آگموں کے علاوہ اس مذہب سے فلسفیانہ تضائیف کا ایک پورا سلسلہ عالم وجود میں آگیا ہے جس میں سوتر کا ریکابھاشہ ورتی اور ورائیکہ مستقل تضائیف کے علاوہ ہیں غرض کہ کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ جن کو جدید محققین تجسس نگاہوں سے تو بچایا جاتا ہے مگر آہستہ آہستہ دیمک کی نذر ہو رہا ہے کہ

آگمہ کے عوام چار حصہ ہیں۔ جنہاں یوگیہ، کریا، اور چرائجنانہ۔ مہود کے علم سے متعلق ہے اس علم کو رست نگاری کہا جاتا ہے۔ (پداسمتہ اول ۳-۶) یوگیہ غیر مشتمل چتہ کو ایک موضوع تک محدود رکھنے کا نام ہے۔ (ایضادویم ۱-۲) کریا میں تمام افعال داخل ہیں دمنہروں کی بنیاد رکھنے کے لئے طبیعت کے جوتے سے (بتوں) کے لغت کئے گئے تک (ایضادویم ۱-۶) چریا طریق عبادت ہے (ایضادویم ۱-۱) شیوا آگمہ کی رو سے آخری تین حصے نو تیس ہیں یعنی انسانی استاد سے سیکھنے چاہئیں اور یہی حصہ یعنی جنانہ کی صرف شیوا تعلیم دے سکتا ہے جو گرو کی حیثیت سے پختہ کار شاکرہ کے پاس خاص نفسیاتی لمحہ میں آتا ہے اور اس کو حکمت کی تعلیم دے جاتا ہے کہ

۱۔ سوتر بالعموم نشر کے نہایت ہی مختصر حصے ہوتے ہیں جو اکثر شرح و حاشیہ کی مدد کے بغیر سمجھیں نہیں آتے کاریکہ میں سوتر کا مضمون نظم ہوتا ہے۔ بھاشیہ سوتر کی مفروضہ تعلیم کی نام نہاد شرح ہوتی ہے مگر دراصل بھاشیہ کار کی تعلیم ہوتی ہے جس کی تائید میں وہ بہت سے دلائل و اقتباس پیش کرتا ہے۔ اور یہی بھاشیہ کی شرح ہوتی ہے۔ بھاشیہ کار ہمیشہ نئی راہ فکر نکالتا ہے سوتر کو جس طرح سے چاہتا ہے تو غلط ٹھاتا ہے۔ ورائیکہ عموماً منظوم ورتی ہوتی ہے۔ ٹیپ پتی میں کسی بھاشیہ کے مطابق سوتر کے مختصر شرح ہوتی ہے۔

ان تینوں مذہبوں کے ابتدائی آگموں میں کائنات کا سب سے بڑا اور حقیقی  
حاکم اپنی رشتہ کے پرہم برہما کے مطابق ہے اور یہ وشنو پوں کے یہاں ٹرائسن بجا اور  
باقی دو مذہبوں میں مہی شور یا شیوا ہے۔ یہ خود تمام عالم کے دہندوں سے کنارہ کش  
ہو جاتا ہے اور تمام کام اس کی بیوی شکتی انجام دیتی ہے جو درحقیقت ایک غالب  
عنصر ہے۔

لیکن وشنو اور شیو کے مذہبوں میں زمرعبود نے بہت جلد متنازع حیثیت حاصل  
کرنی اور پھر ان کے بھی مختلف فرقے ہو گئے۔ مگر اس پر بھی ان مختلف مذاہب میں  
باہم مشترک خصوصیات بہت ہیں۔ یعنی یہ تین تہے یعنی حقائق اصلی تسلیم کرتے ہیں  
جن میں ایک ذات اعلیٰ ہے جن میں مردانہ یا زنانہ پہلو نمایاں ہوتا ہے دوسرے  
انفرادی روحیں تہے کائنات خارجی۔ ان تینوں حقائق کے مختلف مذاہب میں  
مختلف نام ہیں۔ لیکن ان کے اوصاف اور باہمی علاقوں میں بہت زیادہ اختلاف  
نہیں ہے۔ اگرچہ ہر مذہب کی اصطلاحات ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر یہ مذاہب  
مابہ داد یعنی عالم کے حقیقی ہونے کے خیال کے مخالف ہونے میں بھی باہم متفق  
ہیں۔ یہ نظریہ گوڑہ پادہ اور شکر کی تسلیم سے پیدا ہوا تھا اور ان کے چہرہ بہ  
متبعین نے اس کو نفی ثابت کر دیا تھا۔ پوشکارہ آگہ کہتی ہے وہ اگر بقول شکر  
دنیا ذات شاعر کا پر فریب مظہر ہے تو عالم ظاہر محض فریب ہی ہو گا۔ مگر عالم  
جس کا وجود واقعی ہر طرح سے ثابت ہے وہ شعور کا ایک تغیر غلط کیونکر ہو سکتا  
ہے؟

آگہ دنیا کو محض ایک جھوٹا سوشل کا مناشقہ قرار نہیں دیتے چنانچہ  
سچا شکر آریہ لیتا سہرا نامہ بھاشیہ مہتیا او مہنا نے نمبر ۵۳ کے ذیل میں کہتا ہے  
کہ وہ حقیقت یہ ہے کہ تاتریک کے اعتقاد کے مطابق جو یہ کہتے ہیں کہ دنیا برہما کی  
ایک صورت تغیر ہے کائنات ایک حقیقی شے ہے کیونکہ برہما اور دنیا اس طرح  
سے ایک ہوتے ہیں جس طرح سے مٹی کا برتن اور اس کی مٹی ایک ہوتے ہیں  
تو حقیقت کائنات برہما کی حقیقت سے ثابت ہوتی ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کرتے  
ہیں کہ برہما اور کائنات کے مابین جو فرق کیا جاتا ہے وہ صحیح نہیں تو ہم ان تمام

عبارتوں پر یقین کرتے ہیں جو فرق نہ ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ ہر جہاں اور عالم کے فرق کے بے اصل ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قائم رکھنے والے اور قیام پانے والے کا علاوہ غلط ہے اسلئے دیدار نہ کا یہ نظریہ قبول نہیں کیا جاسکتا کہ عالم دھوکہ جی دھوکہ ہے۔ شدید بھگتی یعنی شخصی عقیدت مندی عالم کی ماں یا عالم کے باپ کے لئے (اب اس کو جہاد یو کہا جائے، شیو کہا جائے، یا زائن کہا جائے) ان مذاہب کی خصوصیات سے ہے۔ ایک ذات اعلیٰ کی اس طور پر بھگتی کرنے کی ابتدا زمانہ ویدکے رشیوں کے جذبہ میں ملتی ہے کہ جس معبود کو وہ مخاطب کیا کرتے تھے وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ لیکن اس کی مشا و صفت کرتے وقت اس کو سب سے بڑا کہہ دیا کرتے تھے، میکس میولر نے اس جذبہ کا مہینو تھینجیم نام رکھا ہے آگمہ کے مذاہب کی ترقی نے ایک معبود کی طرف توجہ کو مرکوز کر کے اس بھگتی کو بہت رواج دیا اور اس سے بھگتی کو بہت ترقی ہوئی جس کا اظہار شدید بھگت کا ل رضا و تسلیم سے ہوتا ہے لیکن بد مذاقی نے اس کو اس قدر مضحکہ خیز غلو تک پہنچا دیا کہ عقیدت مندیہ جاری کی زندگی ناچ گالنے اور اس سے بدتر افعال کا مجموعہ ہو کر رہ گئی۔

آگمہ کے ان مذاہب کی ایک خصوصیت مشترک یہ بھی ہے کہ جذبہ صنی کے غیر معمولی مظاہر سے ان کو بہت زیادہ لگاؤ ہے۔ انسان کی جذباتی فطرت اس کی عقیدت مندی کی جڑ ہے اب یہ کسی مافوق الانسان وجود سے ہو یا انسانوں کے ساتھ۔ اور ایک مقدس وجود کے حضور میں اپنے نفس کے قربان کر دینے کی عادت نہایت آسانی کے ساتھ پست ہو کر مختلف قسم کی قربانی نفس کی صورت اختیار کر لیتی ہے چنانچہ آج بھی ہندوستان شعلتی شیعہ اور ریشو کی پرستش میں ایسی شرسناک رسمیں جاری ہیں کہ بیان میں نہیں آسکتیں۔

اس عقیدت مندی کی تحریک سے اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی فنون لطیفہ کو بے حد ترقی ہوئی ہے۔ مندروں کی تعمیر (خصوصاً جنوبی ہند میں) اور توصیفی نظم و خصوصاً سنسکرت تامل اور ہندی میں، انتہائی کمال کو پہنچ گئی۔ نظم میں شاعرانہ تنقلاات نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ

وقت مشاہدہ کی تربیت نہیں کی جاتی اور جس طرح سے ہندوستان میں زندگی کے اور شعبوں میں رسوم کی پابندیاں دم گھوٹے دیتی ہیں یہی اس کا بھی حال ہے۔ مذہبی عقیدت ہندی کے اثر سے موسیقی رقص (ناتیہ) اور نقل (ابھینہ) نے بھی ترقی کی لیکن ثانی الذکر فن نے ذیل ہو کر سخت بدکاری کی شکل اختیار کر لی ہے کیونکہ اس کی ماہر عورتیں ہوتی ہیں جن کو ازراہ مختلف مہودوں کی بانڈیاں دیو داداسیاں کہا جاتا ہے جو جنوبی ہند کے مندروں میں پائی جاتی ہیں پڑ

قدیم زمانے کے دشنو اور شیو کے مندروں کے متعلق جو کتابت اب تک ملے ہیں اور ان کے پڑھنے میں کامیابی ہوئی ہے اس کے متعلق مندرجہ ذیل تعلیقات میرے دوست سٹری اے گوپنی ناتھ ساکن سری رنگم نے مرتب کر دیئے ہیں جو بنایت مفید ہیں پڑ

### مذہب دشنو کے حوالے

(۱) ادیاگیری کے غار کا کتابہ..... یہ دشنو اس کے بیٹے اور چچیا گلہ کے پوتے کا کتابہ ہے جو گپت خاندان کے بادشاہ چندرگپت ثانی کا باجنگدار ہے اس کا سن کا قیام ۳۲۰ گپتی (۳۲۰-۳۰۰ عیسوی) ہے اور چٹان سے ایک مورتی کاٹ کر دشنو کی نذر کرتا ہے۔

(۲) بھتھری کے ستون کے کتابہ میں کوئی تاریخ درج نہیں اس میں صرف اس کی بانی سکندرگپت کا اور اس سارنگی دیوتا کی مورتی نصب کئے جانے اور اس کے مندر کے لئے ایک گاؤں کے وقف کرنے کا حال درج ہے جو

(۳) ہوناگلہ میں سکندرگپت کا ۳۲۰ گپتی (۳۲۰-۳۰۰ عیسوی) کا کتابہ ہے اس میں سدرشن جمیل کی مرمت کا حال درج ہے جس کو صوبہ دار پر مندت کے آدمی چکر پلینے نے انجام دیا ہے۔ چکر پلینے پر ابھراہت کے نام پر مندر بھی تعمیر کرتا ہے پڑ

(۴) دوسوہ کرم کا کتابہ گنگہ عار میں ۳۲۳ عیسوی کا ہے



یہ کچھ تو دشمنوں کے مذہب سے متعلق ہے اور کچھ شاکتہ (۱) سے اس میں درج ہے کہ ایک شخص نے دشمنوں کے لئے ایک مندر سپتہ سترالیکا اور پانی پینے کیلئے ایک کنواں تعمیر کیا۔

(۵) ایرل کے پتھر کے ستون پر بدھ گپت کا ۶۵ گنتی (۶۵۰۰۰) سال کا کتبہ ہے اس میں جنار دیا نے کیلئے ایک وجود اسمہ کے نصب کرنے کا حال درج ہے جو مہاراجہ سری دشنوار اس کے بجائی دھنا دشنوں نے نصب کیا ہے (۶) کوہ کے تلبے کے پتر مہاراجہ ساکشوبہ ۲۹ گنتی (۲۹۰۰۰) سال کے ہیں اس کا آغاز جھگو توں کے شہر بارہ حونی نتر سے ہوتا ہے (ادم نم وجھگوئے واسو دیو ہا)

(۷) کوہ کاتانے کا پتر مہاراجہ جگناتھ کا ہے جو ۱۶ گنتی (۱۶۰۰۰) سال میں گذرا ہے۔ اس میں دھواشنندیکا گاؤں کچھ بہت دور جھگوٹان کے ایک مندر کی خاطر جاگیر میں دیا ہے۔

(۸) کوہ کے تانے کے پتر مہاراجہ شر داناتھ کے ۱۲ گنتی (۱۲۰۰۰) سال (۹) گڑھو کا پتر کا کتاب جو ۱۴ گنتی (۱۴۰۰۰) سال کا ہے دشناو تارہ کے مندر میں ملتا ہے۔

### مذہب شیو کے حوالے

ادیا گری کے غار کا کتاب چندر گپت ثانی کے عہد کا۔ تاریخ درج نہیں۔ اس میں فیمبو کے لئے ایک معبد کے کھودے جانے کا حال درج ہے۔

بلد کا پتھر کا کتاب کمار گپت ۱۶ گنتی (۱۶۰۰۰) سال کے زمانہ کا ہے اس میں سولی مہاسینا کے مندر میں چند چھوٹی عمارات کے تعمیر ہونے کا حال درج ہے

(۳) جہار کا ستون سکندر گپت کا۔

(۴) ماندو سر کا ستون یشو دھرم کا۔

کوہ سمر (کوہ سمبھی) کا کتاب پتھر کی مورتی پر ہے اور ہما۔ درما کے زمانہ کا ۱۲ گنتی کا (۱۲۰۰۰) سال ہے۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں مذہب پانچویں صدی سبھی میں کس قدر ترقی کر گئے تھے اور اس سے پہلے ان کو کئی صدیاں ترقی کر لینے کے لئے بھی صرف ہونی ہو گئی۔

اب ہم مذہب آگمہ کے اساسی اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔  
(۱) شاکتہ یا دیوی آگمہ۔

اس مذہب کے ۷ آگمہ ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں (۱) پانچ توشوہ آگمہ ہیں جن کو سماج بھی کہتے ہیں۔ یہ ایسے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جو انسان کو علم و نجات کی طرف لے جاتے ہیں (۲) چوتھ کول آگمہ ہیں۔ یہ نہایت گند سے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جن سے کہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ سحر کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں آٹھ مشہ آگمہ ہیں۔ یہ علم و نجات کی بھی تعلیم کرتی ہیں اور سحر کی بھی چوتھ کول آگمہ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ غفی علوم سے بحث کرتی ہیں ان سے نظر بندی کر سکتے ہیں لوگوں کو جادو کے زور سے مار سکتے ہیں، شیاطین اور بھوت پریت کو آتا۔ سکتے ہیں اس میں ہوسہی کا بھی ذکر ہے اور عبادت کے بعض گندے اور ناپاک طریقے بھی مذکور ہیں۔ ان کو کول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شانی کی عبادت کی تعلیم کرتے ہیں جو کہ لہ یعنی عجمان میں رہتی ہے۔ اسی کو بامیں ہاتھ کا راستہ بھی کہتے ہیں۔ آٹھ مشہ آگمہ مشہ آگمہ سے بھی بحث کرتی ہیں اس لئے یہ ملا جلا راستہ ہے۔ ان آگموں کے نام جنہاں میں

(۱) چندر کا۔ (۲) جوتسوتی۔ (۳) کلاندہی۔ (۴) کلدر نوہ (۵) کلیشوری

(۶) بجا ویشوری (۷) بھرہسپتہ۔ (۸) دروہا ساماتا۔

پانچ توشوہ آگمہ دسے جاتے کے راستہ کو بیان کرتی ہیں۔ اسکو سماجیاچارہ یعنی دیوی کی عبادت بھی کہتے ہیں یہ سمجھتے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں :-

(۱) دسی شہتہ۔ (۲) سنہک۔ (۳) شوک۔ (۴) سفند انہ۔ (۵) سنت کمارہ

ان آگموں میں فلسفیانہ خیالات کہیں نہیں ہیں لیکن شگنی سوڑ میں البستہ باقاعہ

لہ یہ انگریزی لفظ (Perineum) کا ترجمہ ہے اور یہ اس مقام کو کہتے ہیں جو انسان کے آٹھائے بول و براز کے مابین ہوتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

شرح و بسط کے ساتھ آتے ہیں۔ یہ کتاب موجود ہے اور پرانی کتابوں کے شریلوں کو چاہئے کہ اسے دنیا کے سامنے لائیں۔

اس کتاب سے بھاشیہ کاری نے اپنی کتاب لیلہ سہسرا نامہ بھاشیہ میں نو سو تریوں کا اقتباس کیا ہے۔ پہلا سوتر ہے ”شعور آزاد می ہے اور یہ تخلیق عالم کا سبب ہے“ دوسرا سوتر کہتا ہے ”جب اس کو اس کا تحقق نہیں ہوتا تو وہ خود اپنی شکتی سے پریشان ہو کر سمار میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ تیسرا سوتر کہتا ہے ”جب اس کو اس کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا ذہن تامل کرتا ہے اور ذات عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ (خالص) شعور تک پہنچ جاتا ہے۔ نجات کی طرف جو مختلف مدارج لے جاتے ہیں ان کی طرف ذیل میں اشارہ ہے“ جب انسان کو (خالص) شعور کی رحمت حاصل ہو جاتی ہے تو (وہ) جیون کتی تک پہنچ جاتا ہے جو لہینہ چت (شعور خالص) ہوتا ہے اگرچہ اس کو جسم پر ان وغیرہ کا بھی شعور باقی رہتا ہے۔ رحمت شعور (خالص) (چہہ آئند) مدھیہ و کاش یعنی شک کے مٹا دیے کی وجہ سے ہوتا ہے جب وہ بالذات ارادی حاصل کر لیتا ہے وہ کائنات کو اپنی بنا لیتا ہے ”آخر سوتر مقصد زندگی کو بیان کرتا ہے جو صحیح شعور کی دیو سی کا حصول اور پیکر یعنی مراکز قوت پر قابو پانا ہے ان اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکتی سوتر اگر ل جائیں تو نہایت ہی قیمتی ثابت ہوں گے۔ اس مذہب کی اور بہت سی تصانیف کے محض نام ہی نام معلوم ہیں یا کہ اشاریں کے یہاں جسے جسے ”اقتباسات نظر نہ جاتے ہیں اس مذہب کے تین تہہ (دسمات) حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک غیر شخصی اور غیر عامل وجود ہے جس کو پرکاش یا شیو کہتے ہیں (ایسے بڑے آگے کے نہیں، امتیاز کرنا چاہئے) اس کی نوعیت سائنیکہ کے پرشہ کی طرح سے شعور خالص کی کسی جوتی ہے اس میں اور اس میں صرف یہ فرق ہے کہ یہ حاضر و ناظر قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) عامل و کار فرما ذات جس کو دمارشہ شکتی یا ترپور کہتے ہیں اس کی نوعیت پورن اہم بھساوہ (انائیت کامل) کی ہے یہ ایسا شخصی شعور

ہوتا ہے جس میں سب افراد ہی رو میں داخل ہوتی ہیں۔ اسکو اہتیا یا انیت بھی کہتے ہیں۔

(۳) مادہ کی غیر شاعر دنیا جس کو اہتیا یا پن کہتے ہیں۔ پس روشنی قوت اور خارجی عالم یہ تین کائنات کے مسلمات ہیں۔ شیوہ اور رشوہ کی اگول میں اس شکتی کا پہلا رکن عامل و کار فرما وجود ہے اور دوسرے یعنی اس کی شکتی کی ایک ماتحت کی سی حیثیت ہے اور ان مذہب کے سب سے بعد کے نشو و نما میں اس کو قطعاً اڑا ہی دیا جاتا ہے۔ شاکتہ کا انتہائی عقیدہ سندریا لہری کے شاکتہ ہیں ”شیوہ شکتی سے متحد ہو کر تخلیق کے قابل ہوتا ہے“ اس کے بغیر یہ خدا حرکت کرنے کے بھی قابل نہیں ہوتا کشیم راجہ اپنی کتاب شیوہ سوتہ و مہر میں مری تو اجد بہا تریکا سے سندرجہ ذیل اقتباس کرتا ہے یہ کہ پراشکتی میری اچھا قوی ہے۔ فطرت (سوہا و جا) سے اس کی پیدائش ہوتی اس کے اس طرح سے بننا چاہئے جیسا کہ آگ میں گرمی ہوتی ہے یا جیسے کہ سورج میں کرنیں اور یہ کہ شکتی دنیا کی علت ہے۔ ایک اور شیوہ مہتر ہے ”نری پور اسب سے اعلیٰ شکتی ہے یہ جنا نہ اور دیگر شکتیوں سے مقدم ہے وہ بہت پیاری ہے۔ اس میں کثیف و لطیف کا امتیاز کیا جاتا ہے اور وہ نرلو کی (سہ تجربات انسان کی ماں بن جاتی ہے۔ اسکی شکل ایسی ہے کہ اس میں ۳۶) تھوہ کا مجموعہ مل ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ارتقاء اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ محبوب اکبر کو (دنیا و عمل میں) حرکت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ محبوب اکبر شیوہ اس کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ وہ اس وقت قادر مطلق ہوتا ہے جب وہ شکتی کے ساتھ ملتا ہے۔ اے جلیل القدر خاتون شکتی کے بغیر لطیف (ماقوہ) شیوہ کا کوئی نام اور سہارا نہ ہوتا۔ اگرچہ اب وہ معلوم ہے لیکن اسے مہادیوی اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ جب اس کے لئے مراقبہ کرتے ہیں تو کوئی برکت اور کسی قسم کا قلبی اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ جب وہ اعلیٰ راستے میں ہوتی ہے تو وہ لطیف شکل کی ہوتی ہے اور یہاں سے وہ وجہ اور پودے کی حالت اختیار کرتی ہے لطیف و کثیف کائنات، جو اس میں جذب ہوتے ہیں وہ اکیسورہ مہتر چہرام ۴-۵۔

پر کاش اور و مرشہ کی تشریح بجا شکر آریہ دیہ اٹھارھویں صدی کا مشہور  
شاکتہ فاضل ہے، تجور کے دربار میں پنڈت تھا اس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے، اپنے  
ومرشہ دہی کے بھاشنیہ کے ۵۴۸ نام لکت اسہسہر نامے میں کرتا ہے برابر ہمارے  
فطری ارتعاش کو (سوا بجا ویک) کو چور کاش ہے و مرشہ کہتے ہیں سو بجا گیا سو دھو دیاں  
لکھا ہے کہ اس کی شکلتی فطری و مرشہ ہے دہی کائنات کی ذی حرکت چیزوں کو  
پیدا کرتی ہے اور وہ ہی اس دنیا کو ہلاک کرتی ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے  
رکن مادہ کی تعریف و تقسیم اسی طرح سے کی گئی ہے جس طرح سے سانکھیہ کے  
پہاں کی گئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آگہ کے مذاہب نے جس حد تک کہ کائنات کی تخلیق  
کا تعلق ہے سانکھیہ کے فلسفہ ہی کو اپنا لیا ہے۔ انھوں نے اسکو مختلف جہات میں ترقی  
دی ہے اور سانکھیہ کے تتوؤں (اصولوں) پر اوہ تتوؤں کا بھی اضافہ کیا ہے اور اس طرح  
سے سانکھیہ کے تعلقات کے زور اور خلوص کو بھی ایک حد تک مٹا دیا ہے۔ یہ  
سانکھیہ کے بیس تتوؤں (اصولوں) کے بجائے کائنات کو چھتیس تتوؤں میں تقسیم  
کرتے ہیں جن کی آئندہ باب میں تشریح کی جائے گی۔ ان چھتیس تتوؤں کو پھر تین  
اساسی اصولوں کے ماتحت جمع کیا جاتا ہے ان میں

(۱) متوتوہ یعنی اعلیٰ ہے۔

(۲) دوپاتوہ یعنی شکلتی کے لطیف مظاہر

(۳) آتما تتوہ کائنات مادی مایہ سے بیکر زمین تک

یہ تینوں اساسی اصول وہی ہیں جو پرکاش و مرشہ اور آدمتہ ہیں ان  
تینوں تعلقوں کی بجا شکر آریہ اپنی کتاب وری و سہاراہسپ کے بجا شیبیں بنات  
وضاحت کے ساتھ شرح کرتا ہے۔

برہما جس کو پرکاش کہتے ہیں خالص علم ہے اور اس شعور سے پیدا ہوتا ہے  
جو متکلم کے انانیت مضمر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق علم لا متناہی خدائی، قدرت مطلق  
کمال محیطیت اور دیگر قوتوں سے ہے۔ پرکاش کی ایک کرن کا ارتعاش جو رحمت  
ہے اسکو پرایمتہ (یعنی انانیت اعلیٰ) و مرشہ (یعنی لپیٹ) بتا رہا کہ تیری پور سزا  
دنیا کی ماں کے نام ہیں) کہلاتا ہے ورنہ پاش جب لاشیک کی کتاب و شوش اریہ سلنہ

میں لکھا ہے کہ ہر مالک حقیقی قادر۔ مطلق (قوت عمل، باختیار اور باشعور ہے شبنجواں کو پر اہمیت کے نام بتاتا ہے۔ چونکہ معروضیت (ادمتہ جسکے لغوی معنی یہ ہیں کہ ہیں، کا اظہار بغیر موضوع کے نہیں ہوتا) اہمیت جس کے لغوی معنی میں ہیں کہ ہیں اور یہ ذات وغیر ذات کی مضافات کی بنا پر معروض جو یہ کہ تصور کا مطلق ہوتا ہے وہ اہمیت (موضوع) یا برہا کی قوت سے پیدا ہوتا ہے جو اس سے مختلف ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ معروض کا نشو و نما معروض سے ہوتا ہے (دوری و ساتھ ساتھ) یہ بہرہ کاش روشنی ہے، یہ تجربہ کا سبب سے خالص منقطع بلکہ اس کا خلاصہ ہوتا ہے جو وجود کا خالص ترین شعور ہوتا ہے۔ یہ وجود کا ایسا شعور ہوتا ہے جس میں مضافات کا مشابہہ تک نہیں ہوتا یہ وجود خالص یا وجود مطلق تک قریب ترین حالت ہے جس حد تک کہ انسانی خیال یا انسانی زبان پہنچنے کی توقع کر سکتی ہے۔

امبا (دوسیا کی ماں) مطلق پر کاش میں ارتقاش کا سب سے پہلا خطر ہے یہ امرشہ کے تعلق کا پہلا دعویٰ ہے یعنی ایسا امتیاز ہے جس سے تمام دنیا عالم وجود میں آتی ہے۔ وہ (شگفتگی کی) قوت ہے جو پر کاش میں مضمر ہوتی ہے جو اپنے آپ کو ظاہر کرنا شروع کرتی ہے اور دیوتاؤں آدمیوں، اور دیگر اشیا کو پیدا کرتی ہے۔ آہستہ سے جو حرکت شروع ہوتی ہے وہ آہستہ آہستہ (پہلی) مضمریت اور مادے کے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے بستر لیکا کے یہ نینوں اصولوں یعنی روشنی قوت اور معروض کا میگل کی منطق کے قوانین مثلاً یعنی وجہ و ہر و تصور سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ وجہ و محض تصور مضمر ہے۔ اس کی خاص رشکال کا معمول ہے جوتا ہے۔ مثلاً وجہ و آواز کرتا ہے کیونکہ ایک طرف تو یہ خالص فکر ہے۔ اور دوسری طرف خود غیر متعین و سادہ ذاتیت ہے۔ وجہ و ابتدائی کے امین کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا نہ اس کا کسی اور چیز سے تعلق ہو سکتا ہے۔۔۔ وجہ و ہر گئے ذات اپنے حوالہ سے تو ذاتیت ہے اور اپنے انکار کے حوالہ سے ایک قائم بالذات واحد ہے۔۔۔ جو ہر میں جوحد و ہوتی ہیں وہ ہمیشہ متلازمانات کے جوڑ سے ہوتے ہیں اور اس کے بجائے خود ان پر مطلقاً غور و فکر نہیں ہوتا لہذا جو ہر میں تصور کی دہلی

وحدت کا تحقق نہیں ہوتا بلکہ صرف تفکر اور تدبر سے اس کا پتہ چلتا ہے جو ہر جگہ وجود ہی ہے اور جو اپنے انکار کی بنا پر اپنی ذات کے لئے رابطہ بن جاتا ہے۔ صرف اس حد تک مصافات ذاتی ہے جس حد تک کے کہ اس کا دوسرے سے تعلق ہے اور یہ دوسری شے جو پہل مرتبہ نظر کے سامنے ایسی شے کی حیثیت سے نہیں آتی جو کہ ہے بلکہ ایسی شے کی حیثیت سے آتی ہے جو مسلم اور مشروط ہے... وجود معدوم نہیں ہو ابلکہ اولاً تو جو ہر سادہ تعلق ذات ہونے کی حیثیت سے وجود ہے ثانیاً اپنی ذاتیت کی ایک رُخ خصوصیت کے اعتبار سے وجود محض بسلی ہوئے پر مائل ہوتا ہے یعنی محض ظاہر یا عکس پر روشنی بن جانا چاہتا ہے۔ پس جو ہر وجود ہے جو اس طرح اپنی ذات پر روشنی کا عکس ذات ہے... جو ہر خود کو منور کرنا ہے۔ یا محض عکس ہوتا ہے۔ اس لئے یہ علاقہ ذات ہوتا ہے جو ذاتی نہیں بلکہ انعکاسی ہوتا ہے اور یہ انعکاسی علاقہ عینیت ذات ہوتا ہے۔ جو محض عینیت ہے اور اپنا آپ عکس ہے۔ کیونکہ یہ ایسی طبیعت ہے جو خود ہی سے نسبت اور علاقہ رکھتی ہے اور اس طرح سے گریز عن النفس ہے لہذا اس میں فی نفسہ خصوصیت فرق ہوتی ہے تصور اس مادہ کی قوت ہوتی ہے جس کو اپنا تحقق ہو چکا ہے۔ یہ ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے ہر جزو کے اعمال و مجموعہ ہونے ہیں جس کا تصور بنا ہوا ہوتا ہے... تصور کی آمد نہ حرکت اب کسی اور شے میں تغیر یا اوکسی اور شے کا عکس نہیں ہوتی بلکہ ان کا نمود نشو و نما ہوتا ہے۔ تصور کا تحقق اس واقعہ ہوتا ہے جس میں کلی ایک یا مجموعہ ہوتا ہے جو خود اپنی طرف اشارہ ہے جس لئے رابطہ موجود کر کے اس کو ذاتی وحدت سے مستفید کر دیا ہے۔ تصور کا یہ تحقق معروض ہوتا ہے (منطق بیگل مترجمہ ویلس فصل ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۶)

(۱۱۲ / ۱۱۱ / ۱۱۰ / ۱۰۹ / ۱۰۸ / ۱۰۷ / ۱۰۶ / ۱۰۵ / ۱۰۴ / ۱۰۳)

شبیوہ یا مہی شورہ آگہ

مشيخوہ مذاہب شاکتہ مذہب سے اس قدر قریبی تعلق رکھتے ہیں کہ ایک کی کتابوں اور مسائل کو دوسرے مستند مانتے ہیں اور ان سے اقتباس

کرتے ہیں۔ شیوہ مذہب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شیوہ کو سب سے بڑی ذات مانتے ہیں خصوصاً ان مذاہب کے بعد کی حالتوں میں تو شکتی کائنات کا ناقابل اعتنا جزو ہو جاتی ہے۔ اگر مذہب کی مخصوص توحید اس خیال کا باعث ہوگی کہ شیوہ کو کائنات کی علت غائی سمجھا جائے۔ لیکن شیوہ مذہب کے اس مسئلے کے متعلق کہ اعلیٰ اثر کس حد تک شیوہ کے ارادے پر مبنی ہوتا ہے اور کس حد تک انسانوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے تین فرقے ہو جاتے ہیں :-

ان فرقوں کے نام حسب ذیل ہیں :-  
 (۱) گجرات کا لکونی شہ پاشوپتہ فرقہ جو ذات اعلیٰ کو پاشوپتی کہنے کو ترجیح دیتا ہے (جس کے لغوی معنی آتما ہے بہائم و انعام کے ہیں)۔  
 (۲) جنوبی ہند کا شیوہ سداہنتہ جس کا شاکتہ سے بہت ہی قریبی تعلق ہے۔

(۳) کشمیر کا پریتہ بھینا فرقہ۔ اس فرقے کو پریتہ بھینا اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کو عالم و معلوم دونوں میں پریتہ بھینا (تسلیم) کرنا نجات کا باعث ہوتا ہے۔

شیو اور کرم کے اعلیٰ اثر کے متعلق پاشوپتہ فرقہ والے یہ کہتے ہیں کہ شیوہ افراد کے افعال (کرم) سے علیحدہ علت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ افعال کا اثر افراد کی قوت عمل ذکر یا شاکتی پر مبنی ہوتا ہے جو مہبود کے ارادہ کی بنا پر بلا کسی رکاوٹ کے عمل میں آتے ہیں۔ سرودہ درشن سنگرہ باب ۴ (م) سرصا ش فرقے والے شیوہ کو فاعل کل مانتے ہیں لیکن وقوع افعال میں انفرادی عمل کو دخل دیتے ہیں دونوں (کی تکمیل) کا (یعنی خیر و شر کے) انفرادی افعال پر مبنی ہونا اس کی آزادی کے اسی طرح منافی نہیں ہے جس طرح سے کہ بادشاہ کا اپنے شہر کی حفاظت کے لئے اپنے لشکر کا پابند ہونا اس کی شاہانہ قوت کے منافی نہیں۔ جس طرح سے وہ شخص جس کے ہاتھ میں مقناطیس ہوتا ہے جہر چاہتا ہے سوئی کو حرکت دیتا ہے اسی طرح سے مہبود حقیقی سچتین کو اعمال کا



پھیل دیتا ہے۔ یہ سیوا جانا بھاشم کے ایک مضمون کا خلاصہ ہے۔ اس نے ہومینڈ دیو کے تامل کے سوتروں شیوہ نن بوم کی شرح میں اٹھارہویں صدی میں لکھا ہے اور اصل کتاب تیرہویں صدی سے بھی پہلے کی ہے۔ پر تہہ جینا فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ یہی شوروہ کا ثنات کو محض خواہش کی قوت کے زور سے پیدا کر رہا ہے کیونکہ اس کی قوت رحمت و آزادی میں کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہی شوروہ کے علاوہ اور کسی کو فاعل نہیں مانتے۔

لفظ آمار نے اس فرق کی بدولت آگے چل کر ان تین ابدہ الطبیعیاتی اصول میں جن - کائنات بنی ہے بہت فرق واقع ہوا ہے۔

### (۱) پاشوپتہ فرقہ

اس مذہب کے پیرو اصول و عقائد کو علت و معلول اور نقص کہتے ہیں۔ سرورہ درس سنگرہ اس مذہب کے پہلے سوتر کی شرح کو نقل کر کے کہتا ہے۔ اس ہم پاشوپتی کے پاشوپت یوگ کی شرح کرتے ہیں۔ پاشو کے معنی معلول کے ہیں کیونکہ یہ کسی خارجی شے پر مبنی ہوتا ہے۔ پتی کے معنی علت و کار (ن) کے ہیں جو سمجھو دے۔ کیونکہ وہ دنیا کا سبب اور حاکم ہے۔ علت و معلول (یعنی دنیا) کی پیدائش بانگت اور بقا کا باعث ہے۔ اختلافات کیفیت و عمل کی بنا پر اس کی پھر پتی ساہوہ وغیرہ میں تقسیم کی جاتی ہے۔ اس کی جناب غیر محدود علم قوت اور ایسی جاہ و جلال پر مشتمل ہے کیونکہ پہلی ذات ہے اس کی قوت خارجی نہیں ہے معلول ذکر یا کی تین اقسام ہیں و دیا (حس) کلا (غیر ذی حیات) پاشو (ذی حیات) و دیا پاشو کی خصوصیت ہے۔ یہ دو قسم کا ہوتا ہے یا تو علم (بودہ) کی نوعیت کا یا لاعلمی (ابودہ) کی نوعیت کا۔ علم کی پھر تیس ہیں یا تو اس کا عمل امتیازی ہوتا ہے (یوگیک) یا غیر امتیازی ہوتا ہے (دیوگیک)۔ امتیازی عمل پوشہاد پر مبنی ہوتا ہے اس کو چتہ کہتے ہیں۔ چتہ جب خارجی اشیاء کے نور سے منور ہوتی ہے تو اس سے ذی حیات اشیاء کا فرق کرتے ہیں خواہ تو وہ اشیاء مینہوں

یا غیر میٹر۔ لاعلمی بھی کبھی پاشو کے معروض کی خصوصیت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔ س (کھا) کو ذمی حیات پر مبنی ہوتا ہے لیکن غیر شاعر ہوتا ہے یہ بھی دوسرا ہوتا ہے۔ اول وہ جس کو معلول کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جس کو علت کہتے ہیں وہ دس قسم کی ہوتی ہے۔ ان میں پانچ تو توہ ہیں پر تھوی (زمین) وغیرہ اور پانچ اومادہ ہیں رنگ وغیرہ جس کو علت کہتے ہیں اس کی بارہ قسمیں ہیں پانچ آلات، وقوف ہیں پانچ آلات عمل ہیں۔ اٹھ کر نہ بدھی اہم کارہ اور سس کا کام تو یقین وقوف و خواہش ہے۔ پاشو مفید ہوتا ہے۔ یہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے ظاہر (رختہ) اور غیر ظاہر (ان میں ظاہر وہ ہوتے ہیں جن کا تعلق اجسام و اعضاء سے ہوتا ہے۔ غیر ظاہر ان سے غائب ہوتے ہیں۔ کلا (لفظ) ایک حالت بد ہے جو روں پر ظاہری ہو جاتی ہے۔ یہ پانچ قسم کی ہوتی ہے غلط عقل وغیرہ ہر مذہب کہتا ہے کہ غلط عقل فریضہ سے انحراف، انکا و، چچ، دراستہ سے بھٹکنا یہ پانچ قید کی چیز ہیں ان سے اس مذہب میں خاص طور پر احتراز کیا جاتا ہے (ایضاً باب) پاشو پتی سوتر کے علاوہ مادھو اس مذہب کے مستند مصنفین میں سے ہر دھتم چارہ نگویشا مصنف پنج اور تھ بھاشہ ویکہ اور آدرشہ سے اقتباسات کرتا ہے جن کے ستاتی دنیا کو اس وقت کچھ معلوم نہیں ہے پ

### (۲) شیوہ سدھانتہ

اس فرقے کے مسائل اور مذہبی اعمال کا حال ۲ شیوہ آگول اور چنہ رسالوں میں جو کہ شیوہ فلسفہ کے متعلق ہیں درج ہے۔ علاوہ برہمنیل کنٹھ کا اسمبک بھاشیہ دیدانتہ کے سوتروں پر ہے جو شیوہ کے اصول پر لکھی گئی ہے اور جس کو عموماً شیوہ ڈشٹ ادویتہ کہتے ہیں۔ اور تامل زبان کی لائندادو کہتا ہیں ہیں جو گزشتہ پندرہ سو سال سے تصنیف ہوتی چلی آ رہی ہیں لیکن یہ کتابیں فلسفہ کی حیثیت سے تو اتنی دھچک نہیں ہیں جتنی کہ ادب کی حیثیت سے ہیں۔ شیوہ کا مذہب ایک زندہ نظام ہے جو زمانہ حال میں تامل قوم کی بڑی تعداد کے قلب پر حکومت کر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے

تمام مذہب میں یہ سب سے زیادہ عمدہ با اثر اور حقیقی اعتبار سے قیمتی ہے۔

اس مذہب کی رو سے اصول ثلاثہ کی جو نوعیت ہے اور جو علاقے انکے مابین ہیں اس کا حال مری جنید را آگمہ میں درج ہے جو کامیکا یعنی پہلی شیوہ آگمہ کا جنانا پادادہ فصل جس میں علم سے بحث ہوتی ہے۔ شیوہ کوئی ابتدا نہیں رکھتا۔ وہ عیوب (طلہ) سے بری ہے۔ وہ تمام چیزوں کا عامل ہے وہ ہر شے کو جانتا ہے۔ وہ انفرادی روح سے (جس کو یہاں اس کے محمد وہ ہونے کی بنا پر انوکھا گیا ہے) ان ہندوؤں کے جال کو دور کرتا ہے، جو اس کی فطرت کو تاریک اور دھندلا کرتا ہے، مری جنید را آگمہ دوئم (۱) پس شیوہ کے کل اسندھال کا خلاصہ اس ایک سوتر کے اندر موجود ہے دایضا دوئم (۲) دنیا کی پیدائش اس کی بقا اس کی ہلاکت۔ انفرادی ارواح کو تائید میں ڈالنا اور نجات دینا یہ پانچ احوال ہیں جن کو ان کے باعث اور نتیجے کے اعتبار سے اس کے سمجھنا چاہئے۔ خالق کائنات کو موجود بالذات ہونا چاہئے ورنہ تو غیر متناہی طور پر ترقی معکوس ہوگی اور کوشش کی کوئی علت خالی نہ قرار پاسکے گی شعور کا اصل فریضہ دیکھنے کا فعل ہے چیتینم و رک کر می بیر رویم، اور یہ آتما میں ہر وقت اور ہر جہت میں ہوتا ہے کیونکہ سنتے ہیں کہ ناجی میں یہ فعل بدرجہ کمال موجود ہوتا ہے

۱۔ یہ اور چند اور شیوہ آگمہ تال جوشی کے ساتھ مدراس میں چھپ چکی ہیں مری جنید را کا بھی تنقید و ترجمہ ہو رہا ہے بشرط اذن سوامی آئر نے اس کا ترجمہ کیا ہے اور انھوں نے اپنی عنایت سے اس کے پہلے نو ابواب کے پرودہ مجھ کو استفادہ کے لئے دئے تھے۔ ۲۔ عجیب و غریب بات یہ ہے کہ شیوہ مصنف اشلوک کو سوتر کہتے ہیں الیورہ پریہ ہونا سوتر دراصل اشلوکوں اور سوتروں کا مرکب ہیں۔ ۳۔ شکتی سوتروں میں احوال خمسہ شکتی سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ان کو اسپا اور ہشی رکتی دانگھنی و مرشندہ (جانیج) بجاو ستماناہ (شخم پاشی) اور ولانپندہ (تلم) کہا گیا ہے۔

اگرچہ یہ موجود ہے لیکن یہ اپنے آپ کو موجود (غیر ناجی میں) ظاہر نہیں کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہ نظروں سے اوجھل ہے اور یہ ایسی ذات (پتی یا خدا) کا تابع ہے جس کی قوتیں منفی نہیں بلکہ اس کی نجات ہو جاتی ہے بندوں کا جال اپنا جال حیثیت مجموعی چار قسم کا ہوتا ہے ایک تو غلاف یا پردے کی قسم کا دوسرے خدا کی امری قسم کے کم چونکہ اہل کے کھیل ان کے ناموں سے ان کی نوعیت ظاہر ہے (مرحومید را آنگہ دوم ۳-۴) اس آنگہ کے تیسرے باب میں پائملک شام یعنی خصوصیات معبود کی بحث ہے چونکہ جسم اور دیگر اشیاء سے مصنوعات کے خصوصیات ثابت ہیں اس لئے ہم کو لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ان کے لئے ایسے صانع کا ہونا ضروری ہے جو ان سے مختلف ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا کیونکہ اس کی ذات قید زمان سے بری ہے وہ ایک مقام پر محدود نہیں ہے کیونکہ وہ ہر شے پر چھایا ہوا اور محیط ہے اس میں ابتدریج اور ایک وقت میں پیدا کرنے کی قوت ہے۔ کیونکہ پیدائش بتدریج اور معاً دونوں طرح پر ہوتی ہے اس کے پاس ایک آواز (کرن) بھی ہے کیونکہ ہم کسی فعل کو بغیر آلات کے انجام دیتے ہیں دیکھتے۔ اس آواز کو عارضی افعال نہ کرنا چاہئے کیونکہ کام تو ابد الابد سے ہوتا جیسا کہ آتا ہے۔ یہ آواز شگفتی غیر شاعر نہیں بلکہ ایک اذی شعور وجود ہے جس طرح اشیاء لا تعداد ہیں اسی طرح سے وہ نگو ایک ہے لیکن اشیاء کی طرح سے اپنے وقوف و عمل دونوں میں لا تعداد ہے۔ عمل (پیدائش وغیرہ) تخم بقا پیدائش وغیرہ (کرم) یا پراکرتی سے یا انفرادی روح (اف) سے (عالم وجود میں نہیں آتا) اب صرف یہ نظریہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ معبود اعظم و حاکم العالمین کا فعل ہے۔ وہ شیوہ (اینا سوم ۱۵) فعل ہمیشہ مجسم فاعل سے ظہور میں آتا ہے۔ دنیا میں ہم افعال صرف انہیں چیزوں سے ظاہر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جن کے اجسام ہوتے ہیں۔ پس وہ جتنی ہمارے ہی فعل ہے۔ لیکن معبود کا جسم ہمارے جیسا نہیں ہے۔ یہ شگفتی کا ہے اس سے مس نہیں ہو سکتے یہ جسم پانچ فکروں کا

بنا ہوا ہے اور اس کے پانچ افعال کے تابع ہے۔ (ایضاً سوئم ۸) وہ ہر شے کو جانتا ہے کیونکہ وہ ہر شے کا خالق ہی ہے۔ اور کیونکہ یہ بھی بالکل مسلم ہے کہ جب کوئی شخص کوئی کام کرتا ہے تو اس کو اس کے وسائل اس کے اجزائے ترکیبی اور نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا علم کسی پردہ میں مستور نہیں ہے اس لئے اس کو اپنے ظاہر کرنے کے لئے کسی امداد کی ضرورت نہیں اس میں شکوک نہیں ہوتے اور نہ کبھی خطا کرتا ہے (ایضاً جیم ۱۲-۱۳) شکر کا علم اور انک امتیاج یا امتداد پر مبنی نہیں ہے۔ یہ ہمیشہ خالص چمکتا ہے اور ہمیشہ ہر شے میں ہوتا ہے۔

دوسرا اصول یاشو ہے۔ اس کے لغوی معنی چوپائے کے ہیں اس سے اصطلاحی معنی اس شے کے ہوئے جو موضوع کے قبضے میں پتی کی طرف سے ہوتی ہے زمین اور باقی چیزیں معلول ہیں اور معبود علت ہے۔ ان سے ان کے صانع کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا نہ ان سے خود ان کو کوئی فائدہ ہوتا ہے کیونکہ یہ خود بے حس ہوتی ہیں۔ نہ وہ بلا کسی غرض کے پیدا کی گئی ہیں کیونکہ یہ تو ان کے صانع کی شان کے منافی ہوگا اب صرف یہ نظر یہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی تیسرے کے استعمال کے لئے ہیں جو ان دونوں سے مختلف ہے اور یہ کشمیر چنہ ہے۔ یاشو جس کے لئے زمین اور دیگر اشیاء کا وجود ہے اور جو جسم نہیں ہے کیونکہ جسم غیر شاعر ہوتا ہے پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خود یہ کسی اور کے استعمال کے لئے اہوگا جسم یا شعور وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ معروض و قوت ہوتا ہے اور اس میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس قسم کی چیزیں جیسے کہ کپڑا ہے جو معروض و قوت ہوتی ہیں اور جن کی حالتوں میں تغیر ہو سکتا ہے۔ وہ بے حس ہوتی ہیں۔ اگر یوں کہیں کہ جسم ذی شعور ہے کیونکہ جب تک جسم کا وجود رہتا ہے شعور کا وجود رہتا ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں) چونکہ لاش میں کوئی شعور نہیں ہوتا اس لئے جسم بے شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شعور کی نوعیت میں تمام وہ تغیرات ہونے لگتے ہیں جو جسم میں ہوتے ہیں تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو حافظہ مسلسل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس بات کو ہر شخص جانتا ہے کہ حافظہ مسلسل ہوتا ہے اس لئے وہ ذات جو یاد رکھتی ہے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔

وہ مکان میں مقید نہیں ہوتی نہ عاضی اور لمبی ہوتی ہے نہ ایک ہوتی ہے اور نہ بے شعور ہوتی ہے نہ غیر فاعل ہوتی ہے بلکہ میسر شعور کی مالک ہوتی ہے۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ پاشہ کی ہلاکت کے بعد یہ شیو ہو جاتی ہے (مریخندرا لکھنؤ ششم ۱۷) پاشو خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی اور ہر جگہ موجود رہنے والی جیت غلطی کا مسکن ہوتا ہے (ایضاً ۴-۵)۔

تیسرا اصول پاشہ بیڑی یا قید ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے (۱) آؤد یہ یعنی جہل یا لامبھی۔ (۲) کرہ۔ (۳) بابہ۔ آؤد کا دو کلمہ نام آؤد بھی ہے نقیض اس بناء پر پیدا ہو جاتا ہے کہ آتما یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ میں محض آؤد (سامانی) ہوں اور یہ محدود ہونے کی علامت ہے۔ آتما جو کہ خالص شعور اور آزاد ہے وہ اپنے آپ کو محدود یعنی اپنے جسم کی پابند اور محدود علم و قوت والا خیال کرتی ہے چنانچہ کشتیہ راجہ اپنی شیو سوئر کی شرح میں وضاحت کرتا ہے "غیر محدود شعور ہو کر یہ اپنے آپ کو محدود خیال کرتی ہے، آزاد ہو کر یہ اپنے آپ کو کالبد غائی کا اسیر سمجھتی ہے" پس آؤد ۱۲ دو قسم کا ہوتا ہے (۱) ایک اس امر کی لامبھی کہ آتما شعور ہے (۲) جسم کو آتما سمجھنا ان میں سے پہلے مغالطہ کو انبیائی کہتے ہیں اور دوسرے مغالطہ کو انبیاتہ انبیائی ایک عدم و قوت ہے اور دوسرا قوت غلط ہے۔ اس پاشہ کو ایک نقاب سے تشبیہ دی جاتی ہے جو روح پر پڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے نقاب نام ہیں۔ پاشو نوہ قیدہ پاشو ہمارہ پاشو کے گرد کا غبار، مرنیو، موت، مرجا، غشی، مالہ، نقص، انجسانہ، روغن، اورتی، غلاف، رنج، بیماری، گلانی، کمزوری، پاپ، شر، مولا، جزا، کشہ، زوال وغیرہ یہ تمام بنی نوع میں یکساں ہوتی ہیں جیسے ابتدا گہری اور گہنی، عظیم الشان، اس میں بہت سی قوتیں (شکستیاں) ہوتی ہیں۔ یہ ہر روح کے اندر ہوتی ہے اور جب اس کی عمر پوری ہوتی ہے اسی وقت یہ سبھی ہلاک ہوتی ہے (مریخندرا لکھنؤ ہفتم ۶-۸) رحیم و کریم ہیشوری چھٹی جس کے رحم و کرم میں کسی طرح کمی نہیں وہ بھی پاشوں میں شامل ہے کیونکہ یہ ان کے ساتھ آتما کریم کرتے ہیں (ایضاً دویم) معبود اپنی باتوں قوتوں کو صرف پاشوں کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے اس لئے یہ آؤد کے تئوں (پرنا) میں

انفرادی روح کی آزادی کو عالم وجود میں لانے کے لئے معبود برتر مول کو نشو و نما دیتا ہے۔ اس طرح پیدائش ہلاکت و تباہی کی قوتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ پھر شکست نشو و نما پا کر اس شخص میں انوکھا یعنی قوت و دعا میں منتقل ہو جاتی ہے۔ جس سے ملے کی قوتیں دور ہو جاتی ہیں اور وہ نجات پا چکا ہے۔ معبود ملوں کی ان کے تمام تحولات و تغیرات کے دور میں امداد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس سے اس کو پاشو کی فلاح مقصود ہوتی ہے، جن کا مدار اس کی رحمت پر ہوتا ہے (ایضاً ہنقم ۱۱-۲۲) دوسرے پاشہ باطلہ کرم کا حال باب ہنقم میں مذکور ہے۔ یہ باشعور روح اور بے شعور جسم کے اتصال کا باعث ہے۔ یہ مقامی ہوتا ہے۔ (یعنی ہر جگہ موجود نہیں ہوتا) یہ اکثر انعقاد ہوتا ہے یہ غاضبی ہوتا ہے۔ یہ افراد کے ساتھ ربط رکھتا ہے اور ان کے دم کے ساتھ ہوتا ہے یہ ولادوں کے ساتھ مسلسل رہتا ہے۔ یہ پہلے ملے کا مدد معاون ہوتا ہے اس کو کرم کہتے ہیں کیونکہ بنی نوع انسان اور ادھر شتہ یعنی غیہ محسوس کی فعلیت سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ طبعیت ہے یہ جسم کو پیدا کرنے والا اور اس کو قائم اور باقی رکھنے والا ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے ایک تو جسم سے پیدا ہوتا ہے دوسرا زبان سے اور تیسرا (ذہن سے) یہ اپنی حقیقت۔ وغیرہ حقیقت صدق و کذب کے اعتبار سے اچھا یا بُرا دھرم اور ادھرم ہوتا ہے۔ یہ کائنات کی نیند کی حالت میں سوجھتا ہوتا ہے اور رلیہ کے زمانے میں مایہ میں مل جاتا ہے لیکن بغیر اسکے کہ اس کا تجربہ ہو یہ ہلاکت سمجھی نہیں ہوتا (ایضاً ہنقم ۱-۵) ملوں میں تیسری مایہ ہے۔ اس کو بیدہ یا ذائق بھی کہتے ہیں یونی (نیوٹون) (۳-۱) یعنی ریم عالم ہے۔ (مریجنڈر الگ نم۔ ۱) وہ گرہ ہے جس سے آتما حالت جہالت میں پابند و مقید رہتی ہے۔ یہ منفرد ہے نکبت کا باعث ہے کائنات کا ختم ہے اس میں بہت سی قوتیں ہوتی ہیں یہ اس وقت تک انسان کی مزاحمت کرتی ہے جب تک کہ اس کے معاون (کرم) کی قوت ختم نہیں ہو جاتی۔ یہ ہر جگہ موجود اور لافانی ہے جس کی بنا پر نوعیت کائنات سے ہم ایک خالق کے وجود کا استنباط کرتے ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے

کہ اس کا کوئی مادی سبب بھی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر سوت کے کپڑا نہیں بنتا۔ یہ غیر شاعر ہے کیونکہ اس کے نتائج بے شعور ہوتے ہیں (ایضاً نمبر ۴۲) پوشکارہ آگہ شیوہ مذہب کے حسب ذیل کلیات (پدارتھ) بیان کرتا ہے۔

(۱) پتی (۲) کنڈلینی (۳) مایہ (۴) پوشو (۵) پاشہ (۶) علل (کارکہ) مختصراً یہ ہے کہ شیوہ تنزہ میں جھ کلیات ہیں اس کلیہ کو پتی کہتے ہیں جس کا فرض منصبی ہلاکت لذت اور حکومت ہوتا ہے یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر متغیر ہوتا ہے اور اس میں قوتیں (شکستیاں) ہوتی ہیں کنڈلینی (جس کو سدھا مایہ خالص مایہ بھی کہتے ہیں) جس سے پتی ہلاکت وغیرہ کو بطور فریقہ کے پانا ہے اس سے راستی اور خلوص کا راستہ پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسی شکل ہے جہاں کہ شنبہو (شیو) ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ مایہ (اشدہ یعنی غیر خالص) وہ ہے جس سے اجسام و آلات عالم وجود میں آتے ہیں جن سے کہ پھر تجربات اور اشیا ۲ امکان ہوتا ہے۔ اس کا تعلق انسان کے کرم سے ہے۔ پاشو کی خصوصیت ممیزہ و ثلوث و عمل ہے اس میں متحدہ سے رکاوٹ واقع ہوتی ہے اور یہ سہ گونہ ہے۔ پاشوئیں کلیہ یعنی پاشہ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ کالا سے لیکر زمین تک یہ اصولوں (متنوں) کا مجموعہ ہے۔ اسے بلند مایہ رشو جھنا کلیہ تنزول کے اعلیٰ عمل کے اندہ ہے جس کو واقفیت (وکشا) کہتے ہیں جس کا پچل ستر بہ آزادی اور (ہر شخص بطور شیو کے ہے) اظہار ہے۔

شدہ مایہ جس کو بالفاظ دیگر بندو (نقطہ) کہتے ہیں کنڈلینی (بیچ درچ) شیو شکستی (یعنی شیو کی قوت) یہ ایک کلیہ ہے جو شیو یعنی شعور خالص اور مادہ یعنی بے حس کے باہین واقع ہے۔ یہ آیا دھی یعنی شیو کے فرض ہلاکت وغیرہ کے ممیز ہونے کا باعث ہے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (ایضاً باب دوم ۱) وہ آہٹا سے لیکر (جو شیو سے ایک درجہ نیچی ہے) ادنیٰ ذمی روح تک تمام کی قید کا باعث ہے اور اسی طرح سے ان کی رہائی کا بھی۔ لیکن دنیا کی علت مادی نہیں ہے کیونکہ وہ شیو کی طرح سے چیت اینا یعنی باشعور وجود ہے اور



ماوے کی طرح اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (ایضاً دوئم ۳۰۲) وہ ابدی آواز ہے وہ الفاظ و تعقلات کے مابین لطیف کڑی ہے (ایضاً دوئم ۷) یہ ابدی آواز تین حصوں میں منقسم ہے جن کو دیکھری مذہبیہ یا پیشانتی سکشا کہتے ہیں دیکھری وہ شے ہے جو حلق میں آواز بن جاتی ہے جس کو کان سنا ہے اور دیکھری حروف کی شکل اختیار کرتی ہے۔ مذہبیہ، اشیاء کی صورت ہے جن کا قبل اس کے کہ آواز سے ارتباط ہو ذہن کو فہم ہوتا ہے۔ پیشانتی اسی طرح ایک غیر ممیز صورت ہوتی جس طرح سے کہ انڈے میں زردی سکشا خالص خاں دکھائی ہے (ایضاً باب دوئم ۱۹-۲۴) ان کو واک (لفظی معنی آواز کے ہیں) کی اشکال اربعہ کہتے ہیں۔ ان میں ایک تو خارجی ہے اور باقی ذہنی ہیں یہ تمام پاشوکے شعور کی حالتیں ہیں۔ (ایضاً دوئم ۲۵-۲۶) انفرادی ارواح انہیں اذات کی اشکال میں سے کسی شکل کو اپنے لئے انتخاب کر لیتی ہیں۔ اور اس طرح سے وہ تین مد (نفس) پیدا ہوتے ہیں جن سے وقوف و عمل میں خرابی واقع ہوتی ہے (ایضاً دوئم ۲۸-۲۹) کشمہ راجہ ان تین بندوں کو تین وقوف کہتا ہے مثلاً میں ”محدود ہوں“ میں ”دلتا یا مٹا ہوں“ میں قربانی کرتا ہوں“ وغیرہ یہ تینوں تجھے آنوہ ماہ کریم ملہ کی مثالیں ہیں جسم کے ساتھ محدود وعین ہونے اور اسکے ساتھ عمل کرنے کے یہ اسی وقوف ذہن میں یا لفظوں کی صورت (دیکھری) میں ہوتے ہیں یا مثاللات (مذہبیہ) کی صورت میں ہوتے ہیں یا شعور کی ایسی مبہم حالتوں میں ہوتے ہیں جو منہوز ممیز ہو کر واضح مثال نہیں بنے پیشانتی یا فوض اس قسم کے محدود شعور کا امکان (سکشا) واک (یعنی آواز کی اقسام اربعہ) انفرادی روح کے تمام مدارج پر نشان کرتا ہے۔ ان شکلیوں (دیوبوں یعنی شیو کی قوتوں) کے نام جو ان پر صدارت کرتی ہیں اور وہ منتر جو ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ بھی اولک کے ترکیبات ہوتے ہیں پس سدہ ماہ یعنی کائنات کی مال اعلیٰ و ارفع یعنی ابدی آواز ہے۔ یہ مسئلہ ناوہ یعنی آواز منشی شیوہ اور شاکتہ مذاہب کی بنیاد ہے۔

لے زیادہ تر اس کو برا کہتے ہیں۔

یاشو تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) سکلہ (۲) پرلیہ اکھ (۳) وجنان اکھ۔ اب ان کی خصوصیات کو ترتیب وار سنو۔ سکلہ وہ ہوتے ہیں جن کی وقوف و عمل کی قوتیں (انہ) طے مقدم و مغلول ہوتی ہیں۔ یہ (بالا طے کے ساتھ) کلا اور دوسرے قوتوں سے مرتبط ہیں کیونکہ (معدود انسانی قوتوں کا) ارتقا اور تجربہ (الذت و الم کے لئے) کرم (طے) کے ساتھ وابستہ ہے۔ پرلیہ کلا وہ ہے جس (مذکورہ بالا کی طرح اسے) کی اعلیٰ اور قوتی قوتوں میں رکھا دیا ہوتا ہے لیکن یہ کلا وغیرہ کے مسئلہ سے بچ جاتا ہے کیونکہ اس کو کرم کا تجربہ ہو چکا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بعد اس کے اثر میں آجائے (ایضاً باب چہارم ۲-۲۵) پرلیہ کلا وہ ہے جو پرلیہ کے دوران میں کرم طے سے بری اور کلا وغیرہ سے علیحدہ ہوتا ہے۔ متشرہ میں اس شخص کو وجہان اکھولا کہتے ہیں جس کے وقوف و عمل میں (انہ) طے اس طرح سے سدراہ ہوتے ہیں کہ ان کا وجود ہی نہیں ہوتا (ایضاً چہارم ۵-۶) پس ان تینوں جماعتوں میں ہر ایک یا تو ایک طے کے زیر اثر ہوتی ہے یا وہ اس کے یاتینوں کے ان کے راستہ کو شدادہ و پاک راستہ (مشیرادہ وہ (مخلوط راستہ) اور اشدادہ وہ (پاک راستہ) کہتے ہیں سسکشا واک کا تعلق شدادہ وہ سے ہے۔ اس سے کثیف مشیرادہ وہ سے تعلق رکھتا ہے اس سے بھی کثیف (ویکیجری) اشدادہ وہ سے (ایضاً دہم ۳) مسئلہ واک صحیح معنی شاکتہ مذہب کا مسئلہ ہے لیکن شیوہ اور شاکتہ مذاہب بہت سے امور میں مختلف ہیں اور اس حد تک متفق ہیں کہ بعض اوقات تو ان میں باہم امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

شیوہ مذہب میں بعد میں ایک نیا فرقہ پیدا ہوا اور یہ مذہب سنگائیت یا جاگم ہے جس کا بانی بسودھ متھا جو بارہویں صدی کے وسط میں کالا چوری میں پادشاہ بجالا کے عہد میں گذرا ہے۔ اس کو سب سے بڑا اختلاف برہمنوں کے تعلق و اقتدار سے تھا چنانچہ اس نے ذات پات کے امتیاز کو اٹھا دیا حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خود بسودھ برہمن تھا۔ اس کا خلیفہ جیتہ بسودھ اس کا بھائی یعنی اس کی کنواری بہن ناگما بیکا کا بیٹا تھا۔ بدھ کے بعد سے اور مصلح جس طرح کہ زبان ملی میں یقین کرتے آئے ہیں بسودھ نے بھی زبان ملی میں

کی نشری کرہ نے ویدانتہ کے سوتروں پر لنگائیت یا ویر شیوہ کے اصول کے مطابق بھاشیہ لکھکر اس تحریک کو باقاعدہ و مذہبی جامہ پہنادیا، اس کا اصل استدلال مندرجہ ذیل اقتباس سے معلوم ہو جائے گا۔

”برہما کبھی نروی شمش آ یعنی اوصاف سے معرا نہیں ہوتا۔ وہ ہمیشہ محکم و غیر مجسم ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔“

اکتے ہیں کہ (صرف) خلق عالم سے پہلے وہ ایک تھا۔ وید کے قدیم معلم، رنوکا، واروکا، سنگھارنہ، گوگرنہ، رینواسدھیا، مرو تو سدھانے یہ تعلیم دی ہے کہ رہائش کے متعلق ویدوں میں جو ادویتہ عبارتیں ہیں وہ خلق عالم سے پہلے کے متعلق ہیں کیونکہ اس وقت عالم ظاہر و عالم غیر ظاہر موجود نہ تھا۔۔۔۔۔۔ یہ دعویٰ کہ ہر قسم کا علم ذات واحد کے علم سے ماخوذ ہے جیسا کہ زمین (جہاوند گیا) ششم۔ (۴) کی امثال سے ظاہر ہوتا ہے، دراصل علت و معلول کی بحیثیت پر مبنی ہے اگر پراکرتی یعنی مادہ عالم خلق عالم سے پہلے موجود تھا تو بصر وحدت کیسے ہو سکتی تھی؟ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ پراکرتی ایسور کی محض منتقنتی ہے اس لئے یہ اس سے مختلف نہیں ہو سکتی جس طرح کہ متقاضی کی لوبہ کے کیپننے کی قوت یا آگ کے جلانے کی قوت متقاضی اور آگ سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس لئے جو لوگ مکشہ کے خواہشمند ہیں وہ عالم کے فریب ہونے کے نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس فرقے کے معتقدات کو تفصیلاً بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ محض معاشرتی اصلاح کی تحریک تھی جس کو معقول و مذہبی بنانے کے لئے فلسفے کا بھی رنگ دیدیا گیا تھا۔

برہمنوں نے حسب معمول اس تحریک کی قوت کو بھی اس گروہ میں ذات پات کے امتیاز کو از سر نو رواج دیکر فنا کر دیا۔ اس طرح سے گو لنگائیت اصلاح کا آغاز بدھ کی اصلاح کی طرح سے ذات کے مٹانے کے لئے ہوا تھا لیکن اب لنگائیت برہمن اور شورو وغیرہ موجود ہیں۔ موجودہ زمانے کے لنگائیتوں کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ یہ شیوہ سے سخت متنفذ ہیں اور چاندی کی ڈبیاں ایک لنگ ہمیشہ اپنے ہاں رکھتے ہیں۔ شیو کی تاریخ و متون کی نسبت زیادہ تاریک ہے۔ رگ وید میں اس کا

ذکر تک نہیں ہے بلکہ رورا کا نام آتا ہے کبھی خدا کی حیثیت سے اور کبھی متعدد معبودوں کی اور مرتبوں کو اردرا کے بیٹے بنایا جاتا ہے۔ اور ویدوں میں رورا رفتہ رفتہ سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل کر لیتا ہے۔ مگر راتائن اور مہا بھارت کی تصنیف کے زمانے میں شیو یا مہادیو کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں تری مورتی کا (تشلیث) کا آخری رکن بن جاتا ہے۔ شیو کی لنگی نوعیت اور اس کے یہودہ ماحول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کا معبود ہوگا۔ آریں حملہ آور انہیں میں رہنے پہنچے۔ اور بعد میں ان کے معبود کو بھی اپنے معبودوں میں جگہ دینی پڑی۔ وید میں جسم اسفل کی پرستش کا جہاں کہیں ذکر ہے تو ششادیلو کے قابلِ نفرت لفظ سے ہے جس کا استعمال آریوں کے دشمنوں پر ہوا ہے اب وہ یا تو شیاطین ہوں یا داسیو لیکن ان قدم باشندوں کو بھی کافی بدلہ مل گیا۔ تہا شہا (جو ایک نہایت عظیم الشان آتما ناس کی نقل ہے) اس وقت ہندوؤں کی بہت بڑی تعداد کا معبود ہے۔ اس کی عبادت مندروں اور سر راہ دیولوں میں ہوتی ہے۔ اور اس کے عبادت گزار اس کو گنگے میں نہنے رہتے ہیں اور مضمض خوش بختی کے خیال سے نہیں جیسا کہ اس زمانے میں روم میں رواج ہے بلکہ پرستش و عبادت کے خیال سے۔

### پر تہ بھنا فرقہ

پر تہ بھنا فرقہ کشمیر میں آٹھویں صدی عیسوی میں عالم وجود میں آیا۔ اس کا بانی وسوگیت ہے جس نے شیو سوتروں کو تحقیق کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ اور ان کی کلٹ کو تعلیم دی تھی شیو سوتروں کے علاوہ اس فرقہ کی مشہور تصانیف حسب ذیل ہیں اسپند کار کہ جس کا مصنف واسوگیت یا کلٹ ہے غمو ورشی مصنفہ سوانند ناتھ (سنہ ۹۱۵ء) پر تہ بھنا سوترا دیا کار کے بیٹے اہل کی تصنیف ہے (سنہ ۹۳۰ء) اسکے حواشی (دھرتی مصنف بہوگیت) (سنہ ۹۹۳ء) کیتمہ راجہ کی پہلی تصنیف کے حواشی (سنہ ۱۰۳۰ء)

بواہر جس نے سنسکرت کی کتابوں کی تلاش میں سیاحتیں کی ہیں غلطی سے کشمیر کی تصانیف فلسفہ کو دو مذہبوں میں تقسیم کرتا ہے (۱) واسوگیت کے اسپند سوتر (۲) سوامند ناتھ اور آتھل کے یرتیہ بھجنا سوتر، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اسپند تو قدیم تصانیف میں آتا ہے اور یرتیہ بھجنا بعد کی تصانیف میں آتا ہے لیکن ان دونوں قسم کی کتابوں کی تعلیم میں اس قدر فرق نہیں ہے کہ ان کو دو علیحدہ علیحدہ مذہب قرار دیا جائے۔ اسپند کائنات کا اساسی اصول ہے۔ یعنی خود و ارتعاش جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے اور تمام اعمال کائنات میں مضمر ہوتا ہے اور یرتیہ بھجنا اس مذہب کی تعلیم ہے، جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو شیو کا ہمیشہ یقین خیال کرے اور اس کے علاوہ ہر شے کو جھوٹا سمجھے۔ قدیم مصنف اسپند پر گفتگو کرتے تھے اور تعلیم کو پوشیدہ رکھتے تھے لیکن بعد کے مصنفوں نے اس خیال سے کہ تعلیم فنا ہوتی جا رہی ہے۔ یرتیہ بھجنا یعنی تعلیم پر زور دیا اور اسپند سے جس کے متعلق قدیم معتقد بہت کچھ گفتگو کر چکے تھے کچھ زیادہ بحث نہ کی، کشمیر کا فرقہ کل شیوہ آگوں اور ان کل لا تعداد کتابوں کو جو ان میں ہیں مستند مانتا ہے اور اسی طرح سے شیوہ سہ ہانتہ مذہب کے لوگ کشمیر کے مصنفوں کو مستند مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یرتیہ بھجنا ورتن کائنات کی اس تحلیل کو جو گذشتہ فصل میں کلیات اور بیژوں میں کی گئی ہے، کلیتہً تعلیم کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کا جس حد تک تعلق ہے ان دونوں کے مابین صرف یہ فرق ہے کہ یرتیہ بھجنا والے (۱) اسپند یعنی آتما کے فاعلی رخنہ پر زیادہ زور دیتے ہیں (۲) کائنات کے مادہ کو شیو سے علیحدہ بے حقیقت مانتے ہیں۔

شیو اسپند جمعیتہ کائنات کی واحد بنیاد ہے اس کی خصوصیت لانفہای شعور ہے جو زمان و مکان کی قید سے بری اور غیر محدود آزادی (سوچ چہندہ) ہے۔ شعور کے ذیل میں کامل آزادی حیت ایند ہے صرف آتما کے اعظم پریم شیو میں موجد ہے (کہیں راج شیو سوترہ مہر سنی ۱-۱۰) اگرچہ اسپین غیر محدود خصوصیات (دہرم) میں مثلاً غنیہ توہ (ادبیت) ہر جگہ موجود ہونا کو فی صورت

نہ رکھنا وغیرہ مگر نیت تو اس کے علاوہ اور وجودوں میں بھی ملتا ہے۔ اس لئے آزادی جو اوروں میں نہیں ملتی اس کو نمایاں طور پر اسی کی خصوصیت کہا جاتا ہے (ایضاً) جس توہ سے یہ خارجی کائنات مجموعہ اعضاء اور جسم اور دلی عضو (من) جو غیر شاعر ہے لیکن ذی شعور موجودات کا بھیس بھڑتا ہے تخلیق بقا اور ہلاکت کے فرائض انجام دینا سیکھے ہیں اس توہ کا نہایت غور سے مطالعہ کرنا چاہئے جس کی آزادی میں کبھی کوئی مزاحم نہیں ہوتا۔ (اسپند کاریکہ ۶-۷) چونکہ جیو (تجربہ کرنے والا یعنی فرد) اپنے کل تجربات کی ذات اور ان کا مبداء ہوتا ہے اس لئے معروض اس کے تجربہ میں اگر اس کے ساتھ عینیت حاصل کر لیتا ہے۔ پس لفظ اور شے کی تحقیق میں شیو کے علاوہ اور کسی کا وجود نہیں ہوتا۔ تجربہ کرنے والا ہمیشہ اور ہر جگہ تجربہ میں آنے والے کی جگہ پر بیٹھا ہوتا ہے (۲۸-۲۹)

وقوف ایک لائانی فعل ہوتا ہے اس میں عالم و معلوم مل جاتے ہیں ان دونوں میں سے عالم کی حقیقت کے لئے تو کسی دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ کشمیرہ راجہ اس کی صحت کے تمام ثبوت شعور پر مبنی ہیں جو خود روشن ہے۔ دوسرا جزو معلوم ہے یہ صرف اس وقت وجود حقیقی کی شکل اختیار کرتا ہے جب عالم کو اسکا علم ہوتا ہے جب تک یہ (جیو) وقوف نہ کریں تو یہاں سے معلوم کا وجود کیونکر ہو سکتا ہے۔ عالم و معلوم ایک توہ ہیں (شو شمیر وہ جس کا کشمیرہ راجہ اقتباس کرتا ہے) پس کائنات کی حقیقت صرف شیو ہے۔ چونکہ شعور جس پر کہ یتام عالم ظاہری قائم ہے جس سے کہ اس کا آغاز ہوتا ہے اپنی فطرت کے اعتبار سے آزاد ہے تو اس کو کسی ایک جگہ مقید نہیں کیا جاسکتا جب یہ جاگیر تہ وغیرہ (بیداری خواب نیند) کی میز حالتوں میں اپنے آپ کو ان کے مطابق کر دیتا ہے تو یہ اپنی حقیقی منزلت عالم سے کبھی پست نہیں ہو سکتا۔ یہ خیالات کہ میں خوش ہوں میں متاسف ہوں میں خواہشمند ہوں خود کو ایسے مقام پر ظاہر کرتے ہیں جو اسپند سے مختلف ہوتا ہے جس میں لذت وغیرہ کی حالت قوی ہوتی ہیں جہاں نہ کوئی لذت ہے۔ نہ کوئی الم ہے نہ کوئی عالم ہے نہ معلوم نہ کسی قسم کی

بے شعوری ہوتی ہے، وہ صحیح معنی میں موجود ہوتا ہے (اسپند کاریک ۲-۵)۔  
اس خیال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیو سے علیحدہ کائنات کی اصل  
کی توجیہ کرنے کے لئے کسی دوسری حقیقت کی تلاش غیر ضروری ہے۔ کائنات  
آلہ داخلی کے تجربے کا ایک برتو ہے۔

اشیاء و حقیقت انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں لیکن یہ ایسی معلوم  
ہوتی ہیں گویا کہ باہر موجود ہیں۔ (الینور پرتہ بھنا سوتر ۵-۱) چیت (انسان)  
کی شکل کا معبود خواہش کے اثر سے متاثر ہو کر مکمل اشیاء کو اس طرح سے چمکاتا  
ہے کہ گویا خالص میں موجود ہیں، اگرچہ وہ یوگی کی طرح بے جسم ہوتی ہیں۔ (ایضاً  
پنجم ۶) وقوت (کاجزو، اومیا و سا) ایک ایسا برتن ہے جو اتم و شکل دونوں  
سے مادہ ہے، پریشا کی شکلی آتما کے مانند ہے اور معرفیت (ادمتہ) سے  
نہیں چمکتی۔ اس مابعد الطبیعیاتی استدلال کے ساتھ ادراک کا جو نظریہ مضمر ہے  
اس پر نقیات کے باب میں بحث کی جائیگی۔

دیگر مذاہب کی عامل و کار فرما شکتی اس مذہب میں نشہ غیر ضروری  
شے ہے۔ وہ ماترک کہ یعنی بنیاد علم ہے۔ (شیو سوتر ۱-۴) ماترک کہ ۱۔ ب  
ت ہے جس کو کائنات کی ماں سمجھا جاتا ہے۔ وہ انسانی تجربات کو  
الفاظ سے مرتبط کر دیتی ہے۔ جس سے وہ ان کو بیان کرتے ہیں اور اس کا  
جسم فترتوں کا بنا ہوا ہے۔ تینوں شکلیوں یعنی جنال کر یہ اچھا میں سے  
پہلی دو براہ راست آتما سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح اور کائنات کی  
منزلت کم ہوتی ہے شیو سوتر (۱-۱۳) کہتا ہے کہ اچھا شکلی آما یعنی یوگی  
ہے۔ چنانچہ کشمیرہ راجہ اس یوگی کے متعلق کہتا ہے۔ جو سب سے  
بلند مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اس کی خواہش پر کوئی قابو نہیں پاسکتا اور  
اس کی خواہش کی قوت کمواری آما ہوتی ہے۔

پس اکثر امور میں پرتہ بھنا فرقہ کا مابعد الطبیعیاتی استدلال  
شکر کے قریب قریب ہے چونکہ پرتہ بھنا فرقہ اپنے آپ کو شاکتہ اور شیوہ  
آگلوں پر مبنی بتلاتا ہے اس لئے اس امر کا ایک قوی گمان ہوتا ہے کہ

شکر اور اس کا پرچار یہ گوڈہ یادو نے بھی اپنا فلسفہ مذاہب آگم سے حاصل کیا ہوگا۔ مشہور یہ چلا آتا ہے کہ یہ دونوں شاکتہ تھے اور ادویتہ کے مذہبوں میں شکتی کی پرستش کے وقت صدارت وہ شخص کرتا ہے جو اپنے کو شکر کا خلیفہ بتاتا ہے گوڈہ یادو گوہ گوڈیہ کا اور شکر کو سندھیا لہری کا معنہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں تنظیلات شکتی کی تعریف میں ہیں۔ یہ سری ودیا یعنی شاکتہ کی مشہور تعلیم کے عامل تھے پس ممکن ہے کہ ادویتہ کی اصل بھی موجودہ زمانہ کے باقی ہندو فرقوں کی طرح سے شاکتہ آگموں ہی میں ملے۔ جب تک کہ آگموں اور ان کے متعلق جتنی کتابیں ہیں وہ باقاعدہ نقد و صحت کے ساتھ شائع نہ ہوں اور ان کے ترجمے نہ کئے جائیں اس وقت تک ہندو مذاہب کی گذشتہ دو ہزار سال کی تاریخ کھینی نامکن ہے۔ برہمن نے کشمیر کی روایت لکھی ہے، وہاں مشہور ہے کہ شکر اور انبوہ گیت کا مناظرہ ہوا تھا اور اس میں شکر کو شکست ہوئی تھی حالانکہ انبوہ گیت شکر سے تین صدی بعد گذرا ہے ظاہر ہے مبہم روایتوں سے کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔

### وشنو آگم

وشنو آگم تعداد میں ۱۰۸ ہیں اور ان میں سے بہت ہی کم طبع ہوئی ہیں یہ بھگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوہ مذاہب کے جن کا مہا بھارت میں ذکر ہے (نقشہ و ما معلوم ہوئی ہیں۔ ابتداء امتیاز مذاہب ان منتروں پر مبنی تھا جو ہر مذہب کی مخصوص علامت تھے چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بھگوتہ نے بارہ حرفی منتر اختیار کیا اور پنچہ راترہ نے آٹھ حرفی (اوم ترانیا) موجودہ زمانہ بھگوتہ فرقہ کے پیرو تلمکانہ اور مرہٹھاری میں خال خال نظر آتے ہیں جہاں تک تحقیق ہوئی ہے وہ مذاہب ہند میں اپنے مذہب کی اہمیت کو بحول جیکے ہیں ان کے اصولی خیالات اور اعمال کو رامنجیوں اور مادھویوں اور بعد کے بھگتی کے مذاہب نے اختیار کر لیا ہے۔ رامانج نے بھگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوہ کو اپنے ویدانتا سوتر کے بھاشہ میں مراد الفاظ کے معنی میں لیا ہے کسی شاید یہ وجہ ہو کہ ان کے صرف منتر مختلف ہیں مسائل میں کوئی اختلاف نہیں ہے



مذکورہ بالا ۱۰۸ آگے پنجہ راترہ آگول کے نام سے مشہور ہیں۔ لیکن ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے بعض مثلاً ابھار و واجہ بالکل جدید ہیں اور خود یادہ سمہتہ سے بھی بہت بعد کا لفظ ہے۔ اس لئے گمان ہوتا ہے کہ ان ۱۰۸ میں سے کچھ ضائع ہو گئی ہوں گی اور ان کی جگہ لینے کے لئے اور تصنیف کر دی گئی ہوں گی اس میں شک نہیں کہ وید اناؤٹیکا چودھویں صدی کا مصنف لکھتا ہے کہ اس زمانہ میں ان ۱۰۸ آگول میں سے اکثر کا پتا نہیں ہے۔ اور چونکہ ان کو مخفی رکھا جاتا تھا اس لئے دھوکہ اور فریب کے لئے بھی بہت گنجائش ہوتی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یادہ سمہتہ اور تشریحی متنزہ بہت قدیم ہیں اور ان کے اصول اہل شاکتہ اور شیوہ تعلیم سے رائج کی وینوہ تعلیم کی نسبت جس کا اس فصل میں بعد کو ذکر آئے گا بہت قریب ہیں۔ لفظ پنجہ راترہ کی یادہ سمہتہ میں تشریح کی گئی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ ہے جو باقی پنجوں خاصتوں کو تارک کر دیتی ہے اور پنجوں شاسترہ میں۔ شیوہ، یوگیہ، سانکیرہ، لوگ، بودھ، آریہ۔ جن کے بانی شیوہ، برہما، کلد بدھ اور ارتھ ہوئے ہیں۔ یہ اشتقاق عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے یادہ سمہتہ میں پنجہ راترہ کے چار فرقوں کا بھی ذکر ہے (۱) منتر سدہانتہ جو خدا کی ایک شکل مانتا ہے یہ ایک مورتی میں (۲) آگہ سدہانتہ جو خدا کی چار شکلیں مانتے ہیں (۳) متنزہ سدہانتہ جو خدا کی نو شکلیں مانتے ہیں (۴) متنزہ سدہانتہ جو تین یا چار سروالی شکل کو معبود مانتے ہیں (۵) ایٹاکیم۔ ۱۰۸ (۸۳) ان چاروں فرقوں میں یادہ سمہتہ اپنے آپ کو متنزہ سدہانتہ سے منسوب کرتا ہے۔ وینوہ آگول کے قدیم مذاہب کے اصولی مسائل کی مندرجہ ذیل اقتباسات میں تشریح کی گئی ہے۔

براہمہ کی خصوصیت رحمت (آئندہ) ہے (وہ ابتدا ہے) بے تغیر ہے ہمیشہ غیر ممیز رہتا ہے اپنی ذات کا علم رکھتا ہے بے عیب ہے جید لطیف ہے۔ مختار ہے حاکم ہے۔ خود روشن اور منور ہے۔ بے واع ہے لا متناہی ہے اس کو کوئی متا نہیں سکتا وہ مٹھن ہے وہ کسی کو نظر نہیں آتا وہ

دنیا کو نشو و نما دے سکتا ہے۔ اس کو کوئی متغیر نہیں کر سکتا وہ رحمت کے شعور سے پُر (چراغدار) ہے۔ وہ جوہر شعور ہے (چند روپ) ہے وہ حاضر و ناظر ہے وہ نسب سے بلند مرتبہ ہے وہ ماضی و مستقبل کی قید سے بری ہے وہ مالک ہے جس کو واسو دیو کہتے ہیں وہ تمام موجودات کا منبع و مبدا ہے وہ الیشور ہے جو کہ بے عیب بلند مرتبہ پرشہ ہوتا ہے وہ ابدی ہے اس میں اصول نہیں ہیں اس کی ذات میں کسی قسم کا فطل نہیں ہے وہ گنوں سے ماوراء ہے اس میں گن بھی ہیں وہ تمام خواہشوں کے پورا کرنے والا ہے۔

”اس کی شکل تین اقسام کی بیان کی جاتی ہے، کشف، لطیف اور عالی کشف کو سکل (منقسم) کہتے ہیں۔ لطیف سکل (شکل) کہتے ہیں اس کی اعلیٰ (شکل) کو سکل کہتے ہیں۔ اے گنوں سے پیدا ہونے والے۔ ہزار سر اور دیگر اشکال پر ماتما کی سکل (شکل) ہیں جس صورت میں پاؤں وغیرہ ہوتے ہیں اور ہڈی ہوتی ہے، اس کو سکل (شکل) کہتے ہیں سچ چاند کی پہلی شکل کو سکل (شکل) کہتے ہیں (ایضاً ۲۰-۲۱) پر ماتما کی دو فطرتیں ہوتی ہیں۔ ایک فطرت پر اکرتی ہے اور دوسری دکرتی۔ پر اکرتی ستوہ اور دیگر گنوں کی ترکیب ہے۔ وکرتی پرشہ ہے جس کو پر ماتما کہتے ہیں اس پر اکرتی (عورت میں تین گن ہوتے ہیں جو اس کے اصل جوہر ہیں۔ اس میں انفرادی وجود قائم ہوتے ہیں اور وہ کل دنیا کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے حکم سے وہ ان تمام چیزوں کو گوارا کرتی ہے (ایضاً ۲۱-۲۲) مکشمی تنتر میں مکشمی خود کی اور اپنے شوہر کی وضع الفاظ میں نتیجہ کرتی ہے۔ پر ماتما کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں الم معدوم ہے اور غیر محدود رحمت کا لٹانڈا اس کو حاصل ہے لوگ اس کو منہاج یا انجام منہاج یعنی پر ماتما کہتے ہیں اتنا وہ ہے جو کچھ کہ الفاظ ایغو سے سمجھ میں آتا ہے۔ وہ ایغو جس کی فطرت محدود نہیں اس کو پر ماتما کہتے ہیں۔ ایغو پر ماتما اس کو کہتے ہیں جو ابدی ہے اور جس نے اس تمام متحرک وغیر متحرک عالم کا احاطہ کر رکھا ہے۔ وہ واسو دیو یا رحمت محض اور اس کو کشہ راجنا خیال کیا جاتا ہے اکو تنتریزن وشنوہ (یعنی کل) و سواروپ (جس کی شکل کائنات ہے) کہتے ہیں۔ یہ تمام عالم اس کی

(اہنتہ (انائیت) سے محیط ہے جو شے اس کی اہنتہ سے محیط نہیں اس کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ ہر جگہ مطمئن (شانت) (غیر متغیر) (نروکار) (ابدی غیر محدود اور قیود زمان و مکان سے آزاد ہے۔ اس کو ہادی بھوتی (غیر محدود شکلت) کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ غیر محدود طور پر چھایا ہوا ہے۔ وہ برہما ہے، وہ مکان بلند و برتر ہے۔ وہ بغیر جوہر کا نور ہے اس میں اب حیات (امرت) کی طرح سے چھلے اوصاف ہیں وہ بے موج ہے اور جھکدار ہے۔ وہ ایک ہے۔ اس کا شعور غیر ممیز ہے وہ مطمئن ہے وہ طلوع و غروب سے بری ہے اس کو برہما کہتے ہیں جس کی ذات لاشانی وہ شکتی کا مالک ہے جو اس سے جدا نہیں ہے“ (کشنی متنز)۔

”مقدس ومنزہ واسودبوسعور کی نوعیت رکھتا ہے اور زمان و مکان وغیرہ سے مقید نہیں ہے۔ وہ پرانم برہما ہے۔ جو گنوں سے بری ہے بے داغ ہے۔ رحمت مختص ہے۔ ہمیشہ ایک حالت میں رہتا ہے۔ اس میں جھجک نہیں اس پر ضعیفی اور موت طاری نہیں ہوتی۔ میں اس کی اعلیٰ و ارفع شکتی اہنتہ ابدی اور غیر متغیر ہوں۔ میری فعلیت پیدا کرنے کی خواہش کی نوعیت کی ہے۔ میں خود اپنی قوت سے پیدا کرتی ہوں۔ میری ذات میں ہزاروں قوتیں ہیں۔ ان کے ہزاروں حصے سے میں پیدا کر دیتی ہوں۔ میں دوسرے کے وجود ہو جاتی ہوں۔ اول عالم دوسرے معلوم۔ (چنین اور جینیاتی اور ان دونوں کے منور و روشن کرنی والی چیت شکتی ہے۔ سموت جو کہ میری فطرت ہے عالم و معلوم کی حالتوں تک پہنچتی ہے۔ میری سموت کی فطرت خالص آزاد و کامل ہے۔ بیشکر کی رس کی طرح سے یہ یوگ کے ذریعہ سے منبج ہو جاتی ہے۔ پس موخر الذکر عالم (چیتہ) (چیتوہ) (انفرادی جیو کی حالت تک پہنچتا ہے۔ جس طرح ایندھن آگ کے انفصال سے آتش ہو جاتا ہے

لے چھ گنوں کو مادے کے تین گنوں سے بالکل علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ یہ چھ حسب ذیل ہیں (۱) نینا (۲) بلہ (۳) ایشریہ (۴) دریہ (۵) شکتی (۶) تجس یا اوجس اور ان کا بھی ذکر آئے گا۔

اسی طرح چیتہ سموت کے اتصال چنیہ (یعنی نور پر مشور ہے) ہو جاتی ہے۔ چیت کی ذمیت غیر ممیز ہوتی ہے جس طرح نیلے اور زرد یا لذت و الم کی ہوتی ہے۔ بہت سے آب و دیوں کے تفسیر پیدا کرنے کی وجہ سے یہ ممیز ہو جاتی ہے۔ خود اس کی قوت سے ایسی بڑی شکل (عالم ظاہر) ایک چھوٹی شے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ جد روپ جو موضوع و معرفت میں ممیز ہوتا ہے وہ بے داغ و اعلیٰ وارفع ہے اور نہ وہ ذمہ ہوتا ہے اور نہ خارجی ہوتا ہے۔

ایک اور مقام پر لکشی نہایت صراحت سے تین کلیوں یعنی پراتما، شکتی اور شیو کے باہمی تعلق کو بیان کرتی ہے۔ وہ سائر موجودات کی آتما ہے۔ وہ ان کا ایو ہے جس کو ہری کہتے ہیں۔ میں سب کی آہنتہ دانائیت ہوں جو ابدی ہے جس بہادہ سے بھی واسودیو یعنی ذات قدیم (بہادہ) کا خیال کجا جاتا ہے وہ بہادہ میں ہی کہلاتی ہوں پس برہما جو ابدی و قدیم تصور ہے بہادہ بہادہ کی نوعیت رکھتا ہے۔ بہادہ خدا نرائن ہے۔ میں لکشی بہادہ ہوں۔ پس ابدی و قدیم برہما لکشی نرائن کہلاتا ہے۔ ایو کا وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ آہنتہ سے محیط ہوتا ہے۔ جس شے کا وقوف بطور انایا میں کے ہوتا ہے وہ آہنتہ ہے۔ یہ جان لے کہ مجھ میں اور میرے شہر میں جو تعلق اور جو عینیت فطرت ہے وہ ان بہادہ (غیر منقطع ربط) اور سمین دایہ (قریبی تعلق) کی بناء پر ہے آہنتہ کے بغیر ایو ناقابل بیان اور ناقابل وقوف ہو جاتا ہے۔ آہنتہ ایو کے وقوف کے بغیر بے بنیاد (نرا دہا) اور ناقابل وقوف ہوتی ہے۔ بہادہ جس کا اور ایک سمتہ (تکیب) و یا سیتہ تحلیل کے طور پر ہو سکتا ہے اس کا منتقل دنیا میں پروکاش اور ابرو کاش دینی وہ جس کا تحقق خارجی طور پر دنیا میں ہو سکتا اور وہ جس کا نہیں ہو سکتا (کے طور پر ہوتا ہے۔ جب برہما بیدار نہیں ہوتا تو وہ آہنتہ یعنی پریشوری بھی بیدار نہیں ہوتی اور کل دنیا کو اپنی گود میں لئے رہتی ہے۔ اس کی بیداری جب ہوتی ہے تو وہ سمندر پر طلوع قر کے مشابہ ہوتی ہے اور یہ بیداری میں

ہوتی ہوں جو نرائیٹی شکستی اور خواہش پیدا کرنا (سیس رکشا) کی نوعیت کھتی ہوں۔ عدم کے دور میں پرماٹما کی پلک کی جھپک (نیمشہ) جو کھلاتی ہے وہ بھی میں نرائیٹی شکستی ہوتی ہوں اور جو شو سوپتا یعنی نیند اسی کھلاتی ہوں۔ ایثوریہ جو نہ ہلاک ہو سکتا ہے اور نہ محدود ہے وہ مجھ سیس رکشا میں پرورش پاتا ہے جو خدا یعنی لکشی کے شوہر سے طلوع کرتا ہے۔ وہ اعلیٰ دار فاع برہما شعور ہے۔ وہ سب کو دیکھتا ہے وہ بے عیب ہے۔ اہنتہ یعنی شوہر کی قسم سے یہ ہے ہر شے کو مانتی اور ہر شے کو دیکھتی ہے۔ ہم دونوں یعنی برہما اور میری اعلیٰ شکل شعور کی نوعیت کی ہوتی ہے۔ باقی ایثوریہ اور دریا جنانہ کے ابدی اوصاف (دہرما) ہیں۔ داخلی صورت کو جنان روپ کہتے ہیں۔ اس کی شکل بلور کی روشنی کی ہوتی ہے۔۔۔ میری پائند ارد ابدی ایثوریہ جب کہ میں نرائیٹی سے اُٹھتی ہوں کو عالم و فاضل لوگ تنوہ شاستروں میں اچھا (نوش) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ میں چونکہ عالم کی پراکرتی (جوہر) ہوں اس لئے مجھے شکستی کہتے ہیں۔ جب میں پیدا کرتی ہوں تو میری بے کوشی کو بل کہتے ہیں نیز میرے تمام عالم مخلوق پر محیط ہونے کو بھی بل کہتے ہیں میں اگرچہ ہمیشہ پراکرتی ہوتی ہوں لیکن امیر التیہ سے بری ہونا دریا کھلاتا ہے۔ دودھ سے جب دہی بن جاتا ہے تو دودھ کی فطرت بدل جاتی ہے۔ لیکن جب میں کائنات ظاہر کی شکل میں منتقل ہوتی ہوں تو اس قسم کا تغیر مجھ میں پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے تنوہ (حقیقت) کے جاننے والے دریا کو عدم تغیر خیال کرتے ہیں۔ دریا جس کو (بعض لوگ) وکرم بھی کہتے ہیں ایثوریہ کا جزو قصبہ ال کیا جاتا ہے قصبہ امور کو انجام دینے میں میری آزادی و خود مختاری کو جس کہا جاتا ہے اس تنوہ کو جاننے والے چاگن کہتے ہیں۔ جس کی بعض لوگ یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ دھڑک دھڑک دینے کی قوت ہے۔ بعض تنوہ کے مانتے والے اس کو ایثوریہ کا جزو کہتے ہیں۔ ان پانچوں گھنوں کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ (پہلے جن) جنازہ سے لگے ہیں جیسوں گند میں یعنی جنازہ اور باقی میرا جسم ہیں (ایضاً دودھ ۱۲-۱۵) نرائیٹی یعنی خدا زندہ جاوید برہما ہے۔ یہ ہمیشہ جنانہ بلہ ایثوریہ دریا شکستی اور

اور جس کا بحر بے پایاں رہتا ہے۔ اس کی کوئی ابتدا نہیں اور نہ وہ زمان و مکان و صورت سے محدود ہے۔ اس میں اس کی (علی و ارض بیوی ہوں) ہمیشہ چھبوں گوں سے چمکتی رہتی ہوں میں وہ شگفتی ردیوی قوت (ہوں جو تمام معلومات و نتائج کو پیدا کرتی ہے اور ابدی و قدیم ہے جس کو اہمیت کہتے ہیں) میری فطرت (سوروپ، سموت، دشنور) خالص آزاد اور کامل ہے۔ تمام جیو مجھ سے قائم ہیں۔ تمام مجھ میں موجود ہیں میں اپنے اختیار سے کل دنیا کو آتما پر یہ حیثیت جو ہر اعلیٰ کے ظاہر کرتی ہوں۔ مجھ میں دنیا کا اس طرح سے عکس پڑتا ہے جس طرح سے کہ پانی میں پرندوں کا۔ اپنے اختیار سے اور کسی خارجی مدد کے بغیر میں ظاہر کرنا شروع کرتی ہوں میں جو کہ اعمال خمسہ کی بانی و باعث ہوں۔ ان کے ظہور کا باعث میں ہوں جس کو چست شگفتی کہتے ہیں میری مختصر شکل (یعنی جیو آتما) خالص آزاد و غیر مجبور ہے۔ مجھ میں دنیا اس طرح چمکتی ہے جس طرح پہاڑ آہنہ میں چمکتا ہے۔ وہ (جیو) میرے کے مانند ہر جگہ چمکتا ہے۔ اس کی خصوصیت چیت اینہ جس میں سورج کی سی چمک پانی جاتی ہے۔ اس سے جیو چمکتا ہے اور جس قسم کی روشنی سے اس کا جیو چاہتا ہے چمکتا ہے۔ جیو بھی ہمیشہ پانچوں فعل انجام دیتا ہے اس کا فعل زرد نیلی وغیرہ (عین چیزوں) میں ہوتا ہے جس کو حکیم غلط کہتے ہیں کہ اکو انیاء سے لگاؤ ہوتا ہے۔ اس لگاؤ کو بقا (سہتی یٹی) کہتے ہیں۔ اس کے ایک شے کو اس نے چھوڑ دینے کو کہ اس کے دل میں دوسری شے کے پکڑنے کی خواہش ہوتی ہے، وہ لوگ جو توتہ شاستروں کو جانتے ہیں ہلاکت کہتے ہیں اس کا دل میں جمع رہنا تر و بھادہ ہے اس کا محو ہو جانا انو گرہ ہے۔ اس کی خصوصیت لینا اور لانا اندوز ہونا ہے اور وہ ہمیشہ جس چیز سے لذت اندوز ہوتا ہے اس کو آگ کی طرح سے تباہ و برباد کر دیتا ہے۔ جیو ہمیشہ میری روشنی سے تھوڑا تھوڑا کر کے مستفید ہوا کرتا ہے

یعنی شعوری زندگی کا ہر فعل میری قوت کا منظر ہوتا ہے۔

بعد کے دشنودھاب یعنی دشنیشت ادویتہ اور دویتہ : یہ اناںٹہ اگرچہ بڑی حد تک پہنچے راترہ آگہ پر مبنی ہیں لیکن ان میں نکستی جو کائنات کا حقیقت میں بہت بڑا عامل جزو ہے ، اپنے درجہ سے گر کر تاریکی میں جا پڑتی ہے ایک فرقہ نکستی کو اس رحمت کے متعلق جو نکش کا باعث ہوتی ہے ایک واسطہ سمجھتا ہے اور دوسرے کہ یہاں وہ اچاریہ سے بھی کمتر درجہ کی ہو جاتی ہے قدیم زمانے کے پنچ راترہ آگہوں سے دشنودھ فرقہ کے بجائے ان کے حریف تیو فرقہ کے لوگ زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ دوسرے امر کے متعلق موجودہ زمانہ کے وکشیوہ آگہ کو بھی چھوڑ بیٹھے ہیں۔ انفرادی روح جس کو کشتہ رجنہ کہتے ہیں اور پرما تھا کا تعلق ادویتہ کے استدلال کے اس قدر قریب ہے کہ جدید دشنیشت ادویتہ جو اس کتاب کو مستند مانتے ہیں ان کے لئے یہ شکل قابل قبول ہو سکتا ہے شروٹی میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ پرہ اور کشتیہ رجنہ کی آتما ایک ہے۔ کشتیہ رجنہ کے محدود ہونے کی یہ وجہ بیان کی جاتی ہے کہ اجسام میں فرق ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ہی صورت کو اگر بھٹ سے آئینوں میں دیکھا جائے تو وہ متعدد نظر آتی ہے۔ کشتیہ (یعنی جسم) پانچ کیفیت عناصر کا بنا ہوتا ہے اس میں جیہ کو قائم کر دیا جاتا ہے عقلمندی سری (دیوتا) اپنے ملک و فراست کی آنکھوں سے اس کو پہچانتے ہیں کہ وہ کشتیہ رجنہ اعلیٰ و ارفع ہے اور اس تک بدھی نہیں پہنچ سکتی۔ اس کو کوئی مس نہیں کر سکتا وہ تمام مظاہر سے مادرا ہوتی ہے اور اعلیٰ و ارفع دشنودھ سے پر ہے (ایضاً) جس طرح آسمان پانی کے ساتھ ساتھ حرکت کرتا ہے بالکل ایسا ہی ہے

۱۔ سپندہ پرودی پیکا کے اقتباسات کا تنو ترمیم کے اقتباسات کا مقابلہ کرو۔  
 ۲۔ (۱) عناصر کیفیت (۲) عناصر لطیف (۳) جناس دو یاں (۴) گرم اندھا  
 (۵) اناںٹہ کرینہ۔

۳۔ دشنودھ کی روایات کے بموجب سری ایسے وجود ہوتے ہیں جن کی کبھی حد نہیں ہوتی۔

حال پرہ اور جیو کا ہے۔

جدید و ششی شنت ادویتہ کا مسلک انتہا ہیست ہے اس میں رامانج کا ویدانتہ کا فلسفہ اور آگمہ کے نظریات کائنات و اعمال لئے ہوئے ہیں۔ خود رامانج جو اس فرقہ کا سب سے بڑا چاریہ ہے اور گوہہ پیچہ راترہ کی کتابوں کے صحیح اور مذہب کے مطابق ہونے کا بہت زور شور سے مدعی ہے۔ مگر وہ صرف ویدانتہ کے فلسفہ اور تعلیم کی شرح کرتا ہے لیکن اس کے متبعین اس کے فلسفہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور آگمہ کے خیالات و اعمال کو زیادہ وقت دینے لگتے ہیں۔ موجودہ زمانہ کا وشی شنت ادویتہ کا جو مذہب ہے اس کو پلے نوکا چاریہ کے تو تریم میں جو سائہ کے زمانہ کی ایک نالی کی کتاب ہے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو سر ویشنو بہت پڑھتے ہیں جو جنوبی ہند میں اکثر مقامات پر نہیں تو تریم تین اصول کی تشریح کرتا ہے۔ (۱) ایشور (۲) چیت (۳) اچیت "چیت آتما ہے آتما (وجود) جسم آلات حس منس پران بدھی سے مختلف ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ناقابل سے برتر و بہتر ہے آتما شاعر پر رحمت ابدی بہت چھوٹی ناقابل اور اک ناقابل تنقل ناقابل تقسیم غیر متغیر اور مرکز علم ہوتی ہے۔ اس کو صرف ایشور پیدا کرتا ہے۔ وہی اس کو تھا کہ رہتا ہے۔ وہی اس کے آغاز و انجام کا فیصلہ کرتا ہے (تو تریم ۱-۳-۴) اس کا قد و قامت ذرہ کے مساوی ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ علم و رحمت ایک جگہ جمع ہیں۔ اس کی جسامت ترا سیرینو (ذرہ) کی برابر ہے اور یہ ہزاروں کرنوں سے منور رہتا ہے (وشوک سینہ سمبھت) چیت انو ہے ایشور و بھو (غیر محدود) ہے اور اس لئے دونوں کے مابین ایک عظیم الشان اور ابدی فرق ہے۔ انسان کی روح اس کے قلب میں رہتی ہے۔ وہ عالم ہوتی ہے لہذا فاعل و لذت اندوز ہوتی ہے۔ اگر وہ محض علم ہوتی تو ہم یہ نہ کہتے کہ میں جانتا ہوں بلکہ یہ کہتے کہ میں علم ہوں۔ (ایشناکیم ۲۴-۲۸) روح اور شعور کے مابین جو یہ ماوے اور کیفیت کا سا تعلق ہے یہی وشی شنت ادویتہ کو ساکھیہ اور ادویتہ سے



ممتاز کرتا ہے اور اس کو دیشی شکیلیہ اور نیاے سے قریب تر کر دیتا ہے۔  
یہ مذہب آخر الذکر دو مذہبوں کی طرح سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ آتما کا  
اور لذت اندوز ہوتی ہے۔ انفرادی رو میں تین قسم کی ہوتی ہیں۔ بد مذہب مکنتہ  
اور نیتہ یعنی (۱) وہ جو مقید رہتی ہے (۲) جن کی نجات ہو جاتی ہے (۳)  
جو کبھی مقید نہیں ہوتی (ایضاً ۱-۲۲)

اچیت غیر شاعر ہوتا اور دکارہ (منظریت) کا مرکز ہوتا ہے۔ یہ  
تین قسم کا ہوتا ہے۔ شدھاستوہ (خالص ستوہ) مشرہ ستوہ (ملا ہوا ستوہ)  
اور ستوہ کشنیہ (بے ستوہ) شدھاستوہ مادہ کی ایک لطیف شکل ہے۔ خالص  
ستوہ وہ ہے جس میں قس اور جس کی آمیزش نہیں ہوتی۔ یہ ابدی اور علم  
ورحمت کی پیدا کرنے والی ہوتی ہیں۔ ان میں کرم سے تغیر واقع نہیں ہوتا  
بلکہ خدا کے حکم سے تغیر واقع ہوتا ہے۔ اور ایسی رتبوں میناروں، بالافانیوں  
اور محلات وغیرہ میں متغیر ہوتے ہیں جن میں بے حد چمک ہوتی ہے اور  
ان کا نہ تو وہ لوگ اندازہ کر سکتے ہیں جو ہمیشہ کے لئے ناجی و رستگار ہیں اور  
نہ خود ایشور اندازہ کر سکتا ہے مانکی اس حالت کو بعض لوگ تو غیر شاعر کہتے ہیں اور  
بعض شاعر ہیں۔ اگرچہ مادہ سے کی اس نہایت ہی لطیف شکل کو بعض لوگ  
باشعور کہتے ہیں، لیکن اس کو علم اور انسانی روح سے علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ مشرہ  
جیت کی وہ نوع ہے جو ستوہ جس اور قس کی مرکب ہوتی ہے اور جو ان روح  
کے علم و رحمت کی تباہی کا موجب ہوتی ہے جو مقید ہوتی ہیں یہ غلط علم  
کا باعث ہوتی ہے۔ ابدی اور قدیم ہوتی ہے ایشور کی دیکھی کا سامان ہیا  
کرتی ہے اور زمان و مکان کے فرق اسے مشابہ اور غیر مشابہ اشکال میں  
نشود نما پاتی ہے اور اس کو پراکرتی ادویہ اور مایا کہتے ہیں۔ پراکرتی اس کو  
اسلے کہتے ہیں کہ تغیرات کا باعث ہوتی ہے ادویہ اسکو اسلے کہتے ہیں کہ یہ علم کو تباہ کرتی  
ہے اور مایا اسلے کہتے ہیں کہ اس میں حیرت انگیز تخلیقی قوت ہوتی ہے (ایضاً ۱-۱۰۹)  
ستوہ شنیہ زمانہ ہے۔ یہ مادہ اشیا اور پراکرتی کے ارتقا کا باعث  
ہوتا ہے۔ خود یہ کلا کا شہتا (زمانے کے چھوٹے و بڑے) میں متغیر ہوتا ہے

یہ قدیم ہے اور ایشور کی تفریح کا باعث اور اس کا جسم ہے۔ اچیت کی دو اور قسمیں ہیں (۱) جو ایشور اور آتما کے تجزیہ کے لئے موزوں ہیں اس کو بھوگیہ کہتے ہیں (۲) وہ جو ایشور اور آتما کی تفریح کا میدان اور وسیلہ ہوتی ہیں۔ جو تجزیہ کے لئے موزوں ہوتی ہیں (بھوگیہ) وہ اشیاء ہوتی ہیں۔ ذوالعالتذاذ اعضا ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ وغیرہ اور میدان التذاذ مقامات اربلہ اور کل اجسام ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہلا اچیت یعنی حد سے زیادہ لطیف مادہ نیچے سے محدود اور ارد گرد اور اوپر سے غیر محدود ہوتا ہے درمیانی اچیت (معمولی مادہ) اوپر سے محدود مگر ارد گرد اور نیچے سے غیر محدود ہوتا ہے۔ زمانہ جو سب سے آخری اچیت ہے وہ ہر جگہ یکساں ہے۔

پدم پدہ (یعنی ایشور کی منزل گرد عالی میں زمانہ ابدی ہے۔ اور یہاں (یعنی اس عالم ظاہر میں) انیتہ یعنی محدود ہے (ایضاً ۲۳ - ۴۸)۔

زمانہ ابدی کو اکھنتہ (جو چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم نہیں ہوتا) یعنی غیر محدود مدت کہتے ہیں۔ اس کو شعوری حالتوں کی روانی ملنے نہیں کرتی۔ زمانہ محدود یعنی کھنتہ ہے۔ یہ اوقات پر مشتمل ہوتا ہے جو سیکڑوں منٹوں وغیرہ پر منقسم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کو زمانہ اور غیر زمانہ کہتے ہیں ربط پند

ایشور یعنی اسول ثالث ہر قسم کے شر کے مخالف ہوتا ہے وہ غیر محدود ہے۔ بذات خود روشن ہے۔ بڑی رحمت ہے لائق اقدس اوصاف کی روشنی منور ہے مثلاً جناتہ شکتی وغیرہ کی۔ وہ خلق عالم کا باعث ہے۔ وہ عالموں کی بقا اور ہلاکت کا باعث ہے وہ تین قسم کے آدمیوں کا ملحد و داعی ہے۔

(۱) مصیبت زدہ (۲) عاجز (۳) حکیم و دانہ۔ (بھگوت گیتا مہتم ۱۶)

وہ چار قسم کے پھل دیتا ہے (۱) نیکی (۲) مال و اسباب (۳) محبت (۴) نجات۔ اس کی شکل کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ لکشی نیلا اور بھومی کا شوہر ہے۔ لکشی اور باقی دو دیویاں ہیں جن سے تین شکتیوں کا اظہار ہوتا ہے (۱) علم (۲) عمل (۳) جمود۔ جن مقدس اوصاف کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ حکمت، قوت، تحمل، رحم، محبت، فضیلت، حق پندی، مودت،

نرمی اور رسائی (ایضاً سوئم - ۱۰)

انہیں کی صورت اعلیٰ اور تمام صورتوں (مثلاً آند مایا) سے اعلیٰ وارفع ہوتی ہے۔ اس میں صرف ایسے اوصاف ہیں جو اس کی شان کے شایاں ہیں وہ ابدی ہے واحد ہے شدہ ستودہ کا بنا ہوا ہے۔ اجسام انسان کی طرح سے حکمت کا مخالف نہیں اپنی فطرت کو روشن و منور رکھتا ہے جس کی مثل ایسی ہے جیسے یاقوت کے پیالہ میں سونا ہودہ اپنے اوصاف حسنہ شدہ لطافت وغیرہ کا خزانہ ہے اس میں پیر محمد و دچک ہے جس پر جوگیوں کے لئے غور کرنا موزوں و مناسب ہے وہ تمام موجودات کو منور و روشن کرتا ہے وہ تمام لذتوں اور طاقیتوں کا خالق ہے۔ وہ تمام آزاد و ناجی وجودوں کو خوشنما اور عمدہ نظر آہنا ہے وہ سب کی مصیبتیں اس طرح سے دور کرتا ہے جس طرح کنول کا آٹا آٹا پیاس بجھاتا ہے۔ وہ تمام اوتاروں کا مخزن و منبع ہے۔ وہ سب کی حقا کرتا ہے۔ وہ سب کی اصل ہے۔ اور آلات و زیورات سے آراستہ ہے“

(ایضاً سوئم - ۴۰) آلات و زیورات ربانی اوصاف کے مختلف علامات ہیں جن کو اس کی صورت میں جسمی طور پر موجودہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے دیوتاؤں میں وشنو کی حالت بہت ہی متغیر رہی ہے دید کے قدیم ترین زمانے میں وہ سب سے بڑا مبدوء خیال کیا جاتا تھا۔ اس کو آسمان پر بجا دی گئی تھی اور مبدوءوں کی صف میں وہ سب سے آخری تھا۔ قربانی و نذر کا ایک حصہ اس کو بھی ملتا تھا۔ وہ اندر کا دوست اور دنیا کا سنبھالنے والا تھا، براہمنوں کے زمانہ میں وہ خود قربانی بن گیا، اس کو اعلیٰ پرشہ بنایا جس کو مبدوء قربان گاہ پر ذبح کرتے تھے۔ زکمانے اس کو سورج کہہ کر اس کو توجیہ کرنی چاہی تھی۔ ابتدائی آگوں میں وہ پران برہما بن گیا اور اس کے کائناتی فرائض اس کی دیوی شکشی انجام دینے لگی۔ آخر کار برادوں کے اندر موجود ہندوستان کے عام تخیل میں وہ ایشیت کا کرن ثانی ہے۔ اس کے متعلق خیال ہے کہ وہ اطلینان کے ساتھ اپنی سہری پر آرام کرتا ہے۔ اس کی تین بیویاں یعنی شری بھو اور نیلا اس کی خدمت کرتی ہیں

بستر اس کا دودھ کے سمندر پر ہے جو تمام مکان میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ دنیوی معاملات میں اوتار کی حیثیت سے مدخلت کرتا ہے۔ اور صرف اس وقت مدخلت کرتا ہے جب اس کا رفیق بیٹا برہما اس کی امداد کا طالب ہوتا ہے۔ شالک رام تیسرے حیوانیاتی دور کا ایک متحجر گھومکھا اس کی محبوب تفرجگاہ ہے۔ اس کو اس کے پرستار اپنے گھروں میں نہایت عزت کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اور موجودہ زمانے کا دشمن پورشہ سکھ کا منتہی رہتا ہوا اپنے داخل جسم سے گناہ کے جراثیم دور کرنے کے لئے اس پانی کو پیتا ہے جس میں یہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔

## فصل چہارم

### وشیشک اور نیے

یہ مذاہب تعریف و قیاس کے منطقی انمال پر مبنی تھے۔ اعتقاداً یہ سخت غیر موعود ہیں۔ حتیٰ کہ سانکھیہ تک گو اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر پرشہ دیگر باشعور ذوات سے قطعاً علیحدہ ہوتی ہے۔ مگر پھر بھی بدھی سے بچے تک تمام غیر شاعر اجسام کو ایک شے کے تدریجی تحولات ماننے میں جو مادہ ہے لیکن یہ

ہذا سب ایک جوہر کو دوسرے جوہر کا ہرگز نتیجہ نہیں کہتے۔ یہ اشیا کو جنس و نوع میں تقسیم کرتے ہیں انہیں علامات کے ذریعے سے ان کی لغت کرتے ہیں لیکن اسی وحدت قدیم کے تسخیر انگیز سراب کی طرف متوجہ ہو جانے سے انکار کرتے ہیں جس سے خود ہمارے زمانے میں اس قدر برا فلسفہ ابعد الطبیعیات اور اس سے بھی بدتر طبیعیات وغیرہ پیدا ہوئے ہیں ویشیشیکہ کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے کناڈہ کے سوتر میں اور نیاے کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے وہ گوتم کے سوتر میں اور یہ بدھ کے زمانے سے کچھ زیادہ بعد کھنڈنیاں نہیں ہیں بلکہ ویشیشیکہ اور نیاے کا فلسفہ جو سانکھیہ اور یوگ اور ویدانتہ کے فلسفے کا قدیم حریف ہے اس سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ پرستہ پادہ جو پہلی صدی عیسوی سے کچھ بعد کا آدمی نہیں اس نے کناڈہ کے سوتروں پر ہاشیہ لکھی ہے یہ ہاشیہ محض تنقید نہیں ہے بلکہ اس میں ویشیشیکہ کے فلسفے کو از سر نو بیان کیا ہے اور حسب موقعہ اضافے بھی کئے ہیں اور جہاں مناسب معلوم ہو اسے وہاں کناڈہ کے انھوں سے بھی کام لیا گیا ہے واتیانہ نیاے کے سوتروں کا سب سے بڑا شارح ہے اور وہ اچھئی صدی مسیحی سے کچھ پہلے کا آدمی ہے آخری زمانے میں ویشیشیکہ اور نیاے مذہب بہت غلط ہو گئے اسی وجہ سے ترکہ (منطق) کی جدید کتابوں میں یہ بتانا مشکل ہے کہ کس قدر حصہ ویشیشیکہ کا ہے اور کس قدر نیاے کا ہے۔ اسی طرح سے سانکھیہ اور یوگ ایک دوسرے اور موجودہ زمانے میں ویدانتہ اور آگمہ ایک ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے ہر فلسفیانہ تصور کی ترقی کا تاریخی حال بیان کرنا بہت ہی مشکل ہو گیا ہے۔

### (۱) ویشیشیکہ

ویشیشیکہ فلاسفہ ہارتھوں کو چھ میں تقسیم کرتے ہیں۔ ہارتھ کے معنی لغوی اعتبار سے کسی لفظ کے معنی کے ہیں یعنی اس شے کے جس کسی لفظ کے مطابق ہوتی ہے اور جس کا ترجمہ کلی کیا جاتا ہے بلکہ یوں کہوں

یہ اساسی اور عام تعقل ہوتا ہے جس کے تحت وہ چیزیں جمع ہو سکتی ہیں جو الفاظ کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں قدیم و شیشیک کے نزدیک یہ چھ میں (۱) جوہر (۲) عرض یا وصف (گن) (۳) محل (کرم) (۴) سامانیہ یعنی وہ نسبت جو ایک شے کو اپنی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (۵) دیششہ (فضل) (۶) سموایہ (موجودیت) (۷) شیشیک سو ترا (۸) کینا ڈو لفظ ارتھ کو پہلے تین کے ساتھ عدد و کرتا ہے (۹) شیشیک سو ترا (۱۰) اور پر اشست یا وہ اوروں کو بھی اس میں داخل کرتا ہے بعد کے زمانے میں اس فہرست میں ایک اور کلی ابھار د (عدم) کا اضافہ کیا گیا اور اس طرح سے پدارتھوں کی مجموعی تعداد اس زمانے میں سات مانی جاتی ہے۔

جوہر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اعراض و اعمال کے لئے بنیاد کا کام دیتا ہے اور ایک ہم وجود علت ہوتا ہے۔ (ایضاً یکم ۱-۱۵) اوصاف مشاؤون وغیرہ اور اعمال مثلاً امتداد وغیرہ آپ ہی آپ میں نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو اپنی بنیاد کے طور پر ایک جوہر کی ضرورت ہوتی ہے جو ہم نہ تو اپنی علت سے فنا ہوتا ہے اور نہ اپنے معلول سے (ایضاً یکم ۱-۱۲) مثلاً سوت کا جب کپڑا بن جاتا ہے تو اس کے تار فنا نہیں ہو جاتے بلکہ کپڑے کے ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اعراض دونوں طرح سے فنا ہو سکتے ہیں (ایضاً یکم ۱-۱۲) جب ایک ذائقہ چند دیگر ذائقوں سے ملکر مرکب ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنی انفرادیت کو زائل کر دیتا ہے معلل اپنے اثر سے باطل ہو جاتا ہے (ایضاً یکم ۱-۱۴) مثلاً کمان کا تناؤ اس کے بعد زائل ہو جاتا ہے جب یہ تیر کو پھینک چکی ہے عرض کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر ہوتا ہے خود اس میں وصف نہیں ہوتے اور یہ کسی کی علت نہیں ہوتا یعنی انفصالات و انفصالات کا موجب نہیں ہوتا (ایضاً یکم ۱-۱۶) عمل کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ یہ اوصاف و اعراض سے معا ہوتا ہے اور انفصالات و انفصالات کا وادع سبب ہوتا ہے (ایضاً یکم ۱-۱۷-۳۰) کنا ڈو سامانیہ (جنس کی نوعیت) و شیشہ

(نوع کی نوعیت) اور سموایہ (ہو جو دیت) سے بھی بحث کرتی ہے اگرچہ ان کی کلیات میں داخل نہیں کرتی کیونکہ یہ معروضات اور اک (ارتھ) نہیں ہیں، نوعیت و خصوصیت پر پیکشتم یعنی تعلق ہوتی ہیں (ایضاً یکم ۲-۳) جنس اعلیٰ یعنی جنس جو کسی اور جنس کی نوع نہیں ہوتی وہ بہا وہ (یعنی وجود) ہے کیونکہ یہ سب سے وسیع تعلق ہے (ایضاً یکم ۲-۳) جوہریت (دروہ) عرضیت (دگنتوہ) عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی۔ اور اسی طرح سے انتہائی انواع (ذرات وغیرہ) کے سوا باقی تمام عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی (ایضاً یکم ۲-۵-۶) بعد کے ویشیکہ فلسفہ میں لفظ ویشیہ (فصل) اس کے لئے مخصوص کر لیا گیا ہے جس کو یہاں انتہی ویشیہ یعنی نوع آخر کہا گیا ہے اسی کی تفصیلی بحث کی بنا پر اس گردہ کا نام ویشیکہ پڑ گیا ہے۔

پرکشتہ یا وہ نے نزدیک آخری پدارتھ ہو جو دیت (سموایہ) ہے۔ کناڈہ میں ہو جو دیت گئی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم علت و معلول کا اس طرح پر ذکر کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے اندر ہوتا ہے (ایضاً ہختم ۲-۳۶) پرکشتہ یا وہ سموایہ پر پوری طرح سے بحث کرتا ہے یہ ان چیزوں کا رشتہ ارتباط ہے اور جن کو ایک دوسرے سے بنیاد و لوازم کا تعلق ہے جو یہاں، وقوف کا باعث ہوتا ہے وہ سموایہ ہے۔ کہیں تاکوں کے وقوف میں کپڑا ہوتا ہے۔ کہیں گھانسن کے وقوف میں وہ چٹائی مراد ہوتی ہے جو اس سے بنی گئی ہے۔ کہیں دروہ میں دوروہ گن اور کرم کا وقوف ہوتا ہے کہیں دوروہ (جوہر) میں دروہیم (جوہریت) ہوتی ہے۔ کہیں گن (عرض) یا دھت میں گن ایتوم (عرضیت) ہوتی ہے۔ کہیں کرم (عل) میں کرم ایتوم (علیت) ہوتی ہے۔ کہیں ایدی ذرات میں اصل انواع (انتہی ویشیہ) ہوتے ہیں۔ ان سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان جوڑوں میں باہم ایک دوسرے سے کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہے۔ یہ نسبت کم یوگہاں قسم کا اتصال تو نہیں ہے جیسا کہ دو دھتور اس برتن کے مابین ہوتا ہے

جس میں کہ یہ ہوتا ہے، تو نہیں ہے (وشیشیکہ درس من مطبوعہ بمبئی ص ۶۰) ان پدارتھوں میں سے پہلے عین یعنی دور وہ گن اور کرم میں بتا ہوتا ہے۔ ستاتی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر ہم دور وہ گن اور کرم کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ موجود ہیں یعنی ستا ایسی شے ہوتی ہے جو ہر عرض و عمل تینوں سے مختلف ہوتی ہے (ایضایکم ۲-۴-۸) وجود ایک ہے کیونکہ ہونا (اشیاء کی) کوئی خاص علامت نہیں ہوتی نہ اس میں خود اپنی کوئی خاص شان ہوتی ہے۔ (ایضایکم ۳-۱۴) وجود بلا کسی سبب کے ہوتا ہے اور قدیم ہے۔ (ایضایچارم ۱-۱) پس وشیشیکہ کا ستا ایک عام نقل ہے اور دور وہ گن اور کرم سے علیحدہ شے ہے۔ اس لئے یہ کوئی عین نہیں یعنی کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو منظر کی تہ میں سمجھنے کی پراگرتی کے طور پر پہاڑ ہو۔ ہر شے پادہ کہتا ہے کہ باقی تین پدارتھ سامیہ وشیشہ اور سمواہ میں سوا سم ستوہ کی خصوصیت ہوتی ہے جس کے متعلق اوہنا یہ کہتا ہے کہ یہ بغیر ستا کے ہوتے ہیں (پریشستہ پادہ ہاشہ ص ۱۳۰)

ان میں سے پہلے پدارتھ کو جو ہر کہا جاتا ہے۔ اصلی جوہروں کا کوئی سبب نہیں ہوتا اور یہ قدیم ہوتے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہوتے انو اور وجو مٹی اور ذراتی ذرہ کا تصور قابل تقسیم ہونے کے خیال سے ماخوذ ہے یا جس کا اسکواہ یا اوہادی رنگ کہا جاتا ہے جس کے معنی اجزائے ترکیبی اور مرکب کی نسبت کے ہیں۔ مادے کی تقسیم ہونے کی قابلیت کہیں نہ کہیں تو ختم ہوگی اگر ایسا نہیں تو حاسمت کے اعتبار کو دیر اور رائی کے دانے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں لا نقد و اجزا بنے ہوں گے۔ ترا سرنو کے برابر ذرہ جو سورج کی کرن میں اڑتا ہوا ذرہ ہوتا ہے اس کے اندر تین دو یا نو کہ یعنی دوہرہ ذرے ہوتے ہیں۔ اور ہر دو یا نو کہ دو پر ماس یا ذروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ذری جو ہر یا کچ قسم کے ہوتے ہیں۔ مٹی پانی ہوا آگ اور مٹس جار مٹی جو ہر ہوتے مکان زمان اس آتما۔ ان نو اصلی جوہروں میں سے سب سے اہم آتما ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے سے



تمام جوہروں کا وقوف ہوتا ہے۔  
 حسی اشیا سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں۔ ان کے عام وقوف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ کسی ایسے جوہر کا بھی وجود ہے جس کو ان کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ دلیل صحیح نہیں کہ وقوف جسم یا عین کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔ کیونکہ جس کے اسباب غیر شاعر ہوتے ہیں، اور ان کے نتائج شاعر (یعنی وقوف) دینا سوئم (۱-۵) جو وقوف "میں" کی صورت میں ہوتا ہے۔ وہ تمام وقوفوں سے قطعاً مختلف ہوتا ہے اس لئے روح کے وجود کے ثابت کرنے کے لئے کسی آسمانی شہادت کی ضرورت نہیں (ایضاً سوئم ۲-۹۰) اس کے برعکس ایغوا کا وقوف ایسی شے کا فوری وجدان ہے جو جسم سے علیحدہ ہے کیونکہ اس کا اطلاق روح پر ہوتا ہے جو اپنے علاوہ اور کسی شے پر غور نہیں کرتی۔ (ایضاً سوئم ۲-۱۴۳)۔  
 آتما کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے آسمانی کتابوں کی شہادت کو نظر انداز کرنا ویدانتہ کی براہ راست مخالفت ہے۔ کیونکہ یہ ان کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے۔ اب خواہ یہ مافوق اس ذوات کی شہادت ہو یا ایسے معلمین کی تلمیذوں کو آتما کے وجود کا ایسا تجربہ ہو چکا ہے جس کو معمولی لوگ حاصل نہیں کر سکتے یہ تجربہ ویدانتہ عام آتما کے وجود کی مدعی ہے جس کا ہم کو معمولی طور پر شعور سے تجربہ نہیں ہوتا یہ بات کہ "میں ہوں" اس کو تو ہر شخص تسلیم کرے گا مگر ویدانتہ کا اساسی استدلال یہ ہے کہ جو کچھ کہ میں اب ہوں میں اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہوں۔ اور یہ اس وقت تک شخص اعتقاد ہی بات رہے گی جب تک کہ اس بڑے انا کا واقعی طور پر تجربہ نہ ہوگا اس لئے سائیکھیا اور ویشیکھیا جو فی الحقیقت منقولی ہیں وہ مذاہب انفرادیت بن جانے پر مجبور ہیں۔  
 روح کئی قسم کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص کا تجربہ دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے (ایضاً سوئم ۲-۲۱) علاوہ بریں انسان اپنی روح کی فعلیت و عدم فعلیت سے دوسروں کے اندر روجوں کے موجود ہونے کے متعلق اندازہ لگا سکتا ہے (ایضاً سوئم ۱-۹) چنانچہ شکر مشرہ و تیشیکہ سوتر کا ایک شارح کہتا ہے کہ "فعلیت و عدم فعلیت جو خواہش اور نفرت سے پیدا ہوتی ہیں وہ کوشش کی

دو قسمیں ہیں۔ ان سے وہ جسمانی افعال پیدا ہوتے ہیں جن کو عضلاتی اعمال کہا جاتا ہے اور جن کا مقصود لذت کا حصول یا الم کا دفعیہ ہوتا ہے اس لئے جب ہم (اپنے جسم کے علاوہ) کسی جسم میں عضلاتی افعال کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو اس عضلاتی عمل کے لئے ایک روح کے موجود ہونے کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے۔ یہ کوشش کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے اور یہ اسی طرح سے عضلاتی عمل جس طرح کہ ہمارے عضلاتی اعمال ہوتے ہیں۔ اور کوشش کسی نہ کسی روح سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایسی ہی کوشش ہے جیسی کہ ہماری کوشش ہوتی ہے جسم میں روح کی موجودگی کی علامات حسب ذیل ہیں متعین آنکھوں کا کھلنا اور بند ہونا زندگی (جو کہ عضلات کو تیار کرتی ہے) اعضا کی حرکتیں دیگر آلات حس کا عمل تاثر لذت و الم رغبت نفرت اور سعی ارادی (بھیا)

سو غم ۲-۳

جسم میں سانس کی آمد و رفت روح کی اس پیہم سعی کا نتیجہ ہوتی ہے جو یہ جسم کی زندگی کو خواب و بیداری دونوں حالتوں میں مصروف رکھنے کے لئے کرتی ہے۔ اس کو طلب کہتے ہیں، جو حیات کی بنیاد (جیون یونی پریاتنہ) ہے۔ آنکھوں کا بھیکنا اور دیگر نشوونما کے اعمال بھی اسی طلب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفس کی حرکات آلات حس اور آتما میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ہوتی ہیں اور آتما سے اور اک ہوتا ہے۔ یہ بھی خواہش پر مبنی ہوتی ہیں جو آتما میں رہتی ہے۔ لذت و الم آتما میں رہتے اور یہی ان کی اصل اساس ہوتی ہے۔ اس طرح سے ویشیکہ کی آتما اہل مغرب کے نقل ذہن کے بہت ہی قریب آجاتی ہے جس طرح سے یورپی فلسفے میں خواہش طلب و اوراک کو مادہ کی لطیف اشکال کے اعمال یعنی خارجی نہیں بلکہ ذہنی اوصاف خیال کیا جاتا ہے اسی طرح ویشیکہ بھی ان کو ذہن ہی کے اوصاف سمجھتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ ویشیکہ ان کو شعور سے بالکل علیحدہ کرتے ہیں۔ وہ ان کو اہل مغرب کی طرح سے شعور کے تغیرات نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک شعور ان سے علیحدہ ہے اور ان سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔

زمانہ ایک اور اصلی جوہر ہے۔ اس کی موجودگی کے علامات بعد ازاں  
 ساتھ تیز اور آہستہ کے تصورات ہیں۔ (وشیشیکہ سوترہ دوئم - ۲ - ۹)۔ اس کو علما  
 کہتے ہیں کیونکہ یہ قدیم چیزوں میں نہیں بلکہ حادث چیزوں میں ہوتا ہے  
 (ایضاد دوئم ۲ - ۹) ڈاگ یعنی مکان ایک اور جوہر ہے۔ اسی سے اس قسم  
 کا تصور پیدا ہوتا ہے یہ یہاں سے (اس قدر دوہ ہے) (ایضاد دوئم ۲ - ۱۰)۔  
 زمان و مکان جوہر نہیں کیونکہ یہ اور کسی جوہر میں نہیں ہوتے ان میں اعمال و  
 اوصاف ہوتے ہیں اور یہ قدیم ہیں (ایضاد دوئم ۲ - ۱۱) زمانہ ایک ہوتا ہے اگرچہ یہ  
 متعدد محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کے متعدد محسوس ہونے کے باعث وہ عارضی  
 اوصاف ہوتے ہیں، جو ان پر اضافہ ہو جاتے ہیں۔ زمانہ کی تقسیم گنتوں مثلاً  
 وغیرہ میں اور ماضی حال مستقبل اور مکان کی تقسیم شرق مغرب وغیرہ میں اس کے ذاتی اوصاف  
 کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ سوچ کے دور یا وضع کی بنا پر ہوتی ہے۔ زمانے کے متعلق ماضی حال  
 مستقبل کا تعقل اشیا کی حالتوں کے امتیازات پر مبنی ہے جو ان کے ہونے سے پہلے ان کے  
 عدم پھر ان کے ہونے اور پھر معدوم ہو جانے سے ہوتے ہیں۔ یہ امتیازات زمانہ کی طوالت  
 متقل ہو جاتے ہیں اور اس سے یہ ماضی حال مستقبل میں مستقیم مرتب ہوتا ہے اگرچہ یہ  
 درحقیقت ایک ہے۔ روح کی طرح سے یہ دونوں جوہر بھو یعنی طبع و غیر محدود ہیں  
 اور انو یعنی ذراتی نہیں ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مکان کو یہاں  
 ڈک کہا گیا ہے جس کے لغوی معنی جہت کے ہیں یہ دراصل وہ فاصلہ ہوتا ہے جو ایک  
 شے اور دوسری شے کے مابین خط مستقیم کی صورت میں ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ  
 میں بندہ مکان کے لئے اکاش کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حالانکہ اکاش  
 آواز کی بنیاد اور ایک مستقل جوہر جس کے اوصاف علما ہوتے  
 ہیں۔ غیر محدود مکان کے تصور پر غالباً ہندو کی کتابوں میں کوئی بحث  
 نہیں۔ اپنیشدوں میں البتہ اکاشم برہما کا ذکر ہے۔ یہ شاید لطیف آواز  
 کی صورت میں برہما کا مظہر ہو اور بغیر کسی شے متہ کے غیر محدود امتداد  
 نہ ہو جو کہ مکان غیر محدود کا جدید تعقل ہے۔  
 من ایک اور قدیم جوہر ہے۔ یہ وہ عضو ہے جو ذہن اور معروضات

میں آلات حس کے واسطہ سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ منس رکی موجودگی کا ثبوت ذہن اور معروضات حس کے قریب وقوف کا وجود و عدم وجود ہے۔ عجب معروضات حس کے لئے منس واسطہ کا کام دیتا ہے تو وقوف ہوتا ہے۔ اور جب یہ کام نہیں دیتا تو وقوف نہیں ہوتا۔ (ایضاً سوم ۱-۲) یہ ذراتی یعنی ناقابل تقسیم وغیر مری ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک وقت میں صرف ایک آلہ حس سے ماس ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر یہ تمام پر محیط ہوتا تو یہ ایک وقت میں چند آلات سے ماس ہو سکتا اور ہم کو ایک وقت میں متعدد حس ہوتے۔ چونکہ اس کے اجزائے مقومہ کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے یہ قدیم ہے۔ یہ ایک جوہر اصلی ہے کیونکہ اس پر اصل کی حیثیت سے آلات حس کے ساتھ وہ اتصال واقع ہوتا ہے جو وقوف پیدا کرتا ہے جوہر مٹی پانی آگ ہوا اور اکاش ہوتے ہیں۔ ان میں پہلے چاروں یعنی ذراتی، مٹی، آگ، ہوا اور آفری و بھولینی مٹی ہے۔ احساس صوت ایک کیفیت ہے جو اکاش کے اندر موجود ہوتی ہے۔ احساس لمس ذرات ہوا کے اندر ہوتا ہے۔ آگ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ رنگ اور لمس۔ پانی میں تین وصف ہوتے ہیں رنگ ذائقہ اور لمس مٹی میں چار ہوتے ہیں۔ رنگ ذائقہ اور لمس یہ چاروں عنصر وہی ہیں جن کے اختلاط سے کائنات کی حادث چیزیں بنتی ہیں۔ یہ چیزیں کاریہ یا نتائج ہوتی ہیں اور ان کے اوصاف ان کے اسباب کے سماویہ یا مجموعیت و اجتماع کی بنا پر عالم وجود میں آتے ہیں جو قدیم جوہر ہیں۔ سوتر کے الفاظ یہ ہیں کہ معلول کی نوعیت علت کی نوعیت سے پیدا ہوتی ہے۔ (ایضاً چارم ۱-۲) یہ متعجب اشیاء بھی اویادی یعنی پیچیدہ ہوتی ہیں جو جسم عضو و شے پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے ممتاز ہیں۔ کناؤہ کے اصلی جوہروں میں کسی خدا یا خالق کا ذکر نہیں ہے جب ویشیشیکہ فلسفہ نے بعد میں زیادہ تر شیعو مذہب کے اثر سے متاثر ہو کر ایک شخصی خالق کا تصور قائم کیا تو شارصین نے ایک سوتر کی غلط ترجمانی کر کے اس سے تصور باری تعالیٰ کے اخذ کرنے کی کوشش کی۔ یہ سوتر حسب ذیل ہے

نیا سے مذہب کے فلاسفہ و شیشیکہ کی طرح سالمات کے وجود کو قہر مانتے ہیں۔ چونکہ سالمات کا وجود حقیقی ہوتا ہے اس لئے کوئی پرلربہ آں کو تباہ نہیں کر سکتا۔ سالمات ہی ایسی شے ہیں جن کا وجود منقطع نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایسی شے کا وجود ہونا ناممکن ہے کیونکہ اکاش کا محیط ہونا اور سالمات کو منقسم کرنا لازمی ہے کیونکہ اس کے بغیر اکاش ہر شے پر محیط نہیں ہو سکتا تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ داخل اور خارج کے لفظوں کا معنولت پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ ایسی چیزوں میں نہیں پائے جاتے جو معلول نہیں ہوتیں۔ کیونکہ یہ ظل سے نہیں بلکہ کسی اور شے سے منسوب ہوتی ہیں۔ (ایضاً چہارم ۸۱-۸۵)۔ اگر یہ دلیل پیش کی جائے کہ سالمات کے حقیقی اجزا ہونا لازمی ہیں کیونکہ جن اجسام کی صورت ہوتی ہے پارہ دوسرے اجسام سے وابستہ ہو سکتے ہیں ان سب کے متعدد اجزا ہوتے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ سالمات کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ کیونکہ اگر سالمات کو چھوڑ دیں گے تو اس سے لاقسمی ترقی معکوس لازم آئے گی اور اس قسم کی ترقی معکوس تھیک نہیں ہوتی۔ (ایضاً چہارم ۸۸-۹۰)

جس طرح سے یوگ نے مائیکھوہ میں ایشور کا نقل زیادہ کر دیا تھا اسی طرح سے نیا سے نے ویشیشیکہ میں ایشور کا نقل زیادہ کر دیا۔ لیکن یہ سوتروں کا ایشور صرف ثمرات عمل کے انتظام سے تعلق رکھتا ہے بعض کے اعمال کا نتیجہ تو فوراً ہی اور ظاہر صورت میں آتا ہوتا ہے۔ وہ دراصل اس طرح پر نہیں ہوتا۔ اس کا انتظام ایک اعلیٰ وارف ذات کرہی سے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ ایشور بھی ایک سبب ہے کیونکہ ہم عمل کے تمام ثمرات کو نہیں دیکھتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ انفرادی اعمال کی عدم موجودگی کی صورت میں ثمرات عالم وجود میں نہیں آ سکتے تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ عمل تمام تر علت نہیں ہے کیونکہ اس کا باعث ایشور ہوتا ہے (ایضاً چہارم ۱۹-۲۱) بعد میں نیائے کے فلاسفہ نے خدا کا یہ حیثیت خالق کے نقل قائم کیا۔ ادینہ کی کتاب کسمن جلی اس ایک مسئلہ پر لکھی گئی ہے۔ آئندہ باب میں

اس کے اصل استدلال کا خلاصہ درج کیا جائے گا۔  
 نیاے نے تصوریت کی مخالفت کی اور خارجی عالم کے وجود کا فہم تفسیر  
 کے وجود سے غلطیہ دعویٰ کیا۔ اور اس طرح بدعومت کے بعض بعض شعبوں کی  
 مخالفت کی۔ اخیر زمانے میں پرتیہ بھینا اور اودیتہ کی بعض اقسام بھی اس کی مخالفت  
 ہو گئیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجود حقیقی کا ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اشیا کا صرف  
 وقوف کے ذریعے سے علم ہوتا ہے۔ مثلاً کپڑے سے اگر تار دور کر دیے جائیں  
 تو پھر اس کا وقوف نہیں ہو سکتا (یعنی وقوف وجود حقیقی کا ایک جزو ہے اور  
 اشیا کا وقوف سے غلطیہ وجود نہیں ہو سکتا) تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں  
 کہ نہیں۔ کیونکہ اس تشبیل میں دعویٰ غلط ہے اس لئے وہ استدلال بدرجہ اولیٰ غلط  
 ہوگا جو اس تشبیل پر مبنی ہے۔ کپڑا اور تار دو مختلف چیزیں ہیں اگرچہ ان کا ادراک  
 غلطیہ غلطیہ نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں تاریکچا میں (یعنی  
 چھام ۹۱-۹۳) یہ نظریے کہ واقف و موقوف کا تعلق کچھ ایسا ہے جیسا کہ انسان  
 اور ان اشیا کے مابین ہوتا ہے جن کو وہ خواب میں دیکھتا ہے یا ان کی حالت  
 ایسی ہے جیسی کہ مداری کے شعبہ دلوں کی یا گندہ ہروں کے شہر یا سرب کی ہوتی ہے  
 ثابت نہیں کئے جاسکتے کیونکہ ان کے لئے کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ (ایضاً  
 چھام ۹۶-۹۸)

یہ بات قابل غور ہے کہ فلاسفہ کا ہر گروہ انسان کے لئے اس کے جسم کے  
 علاوہ جس کی ہامیت کے مطالعہ سے ان کے فلسفہ کا آسانہ ہوتا ہے اور  
 کوئی ہم استعمال کرتا ہے۔ سانچہ اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ اس لفظ کی اصل و اشتقاق  
 کو متعین نہیں کرتے۔ لیکن اس کے دراصل معنی مذکور کے ہیں اور پراکرتی کے فہم کے غیر  
 عامل شاپد کے لئے اس میں شک نہیں کہ یہ نام عجیب و غریب ہے۔ درست  
 اور یوگہ نہایت مناسب لفظ ہیں اور اگر کے مذکورہ چیت چیتا نے کو ترجیح  
 دیتے ہیں۔ آخری زمانہ کی سنسکرت میں ان کے معنی عامل کے تھے۔ اور اس  
 طرح ان کے متعلق آگم کے تعقل کا خاصی طرح سے اظہار ہوتا ہے۔ ویدانتہ  
 نے لفظ آتما کو عام کیا جس کے معنی ذات فطرت اور جہر کے ہیں۔ اور اس میں

ایک طرح کا یہ بھی رجحان پایا جاتا ہے کہ دنیا کو ایک عین پر مبنی قرار دے۔ یہ عین برہما ہے۔ جو کائنات پر محیط ہے۔ دیشیکہ اور نیاے کے مذہبوں نے بھی اس لفظ کو اختیار کیا۔ اور شاید ان کے اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ اس سے ہم کسی شے کے ماننے پر مجبور نہیں ہو جاتے۔ وہ روح سے اس قدر اعلیٰ مقرب کرتے تھے کہ ان کو پرشہ یا چستانہ کے لفظ اختیار کرنا مناسب نہ معلوم ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان لفظوں کے لفظن متعین ہیں اور آتما کو ترجیح دیتے تھے جو نسبتاً مبہم ہے یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ یہ لفظ اگرچہ بعد کے فلسفیانہ مباحث میں مرادف خیال کئے جاتے ہیں، لیکن دراصل ایسے نہ تھے۔ ان کے علمدہ معانی تھے۔ اور اشتقاق کے اعتبار سے ہر مذہب نے ان کو اختیار کیا تھا اور تعریف کی تھی۔

پس اگرچہ سانجھیہ لوگ دیشیکہ اور نیاے سب کے سب ملکہ انفرادیت کے عامل و متبع ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے کی پرشہ اور آخری دو کی آتما میں بہت فرق ہے۔ پرشہ خالص چت شکی (چوت شور و لور ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن نیاے اور دیشیکہ کے نظام میں آتما متعدد اوصاف کا مرکز ہے۔ یعنی غیر ارادی حیاتی عمل ارادی عمل، خواہش، نفرت، وقوف، لذت، الم وغیرہ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ان تمام چیزوں کی حامل ہوتی ہے جن کو سانجھیہ عضو داخلی کے تغیر کہتے ہیں۔ یہ اختلاف درشن کے اختلاف (یعنی اصل نقطہ نظر اور اس وجہ سے طریق تحقیق کے اختلاف) پر مبنی ہے۔ سانجھیہ اور یوگ اپنے ما بعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی نظریات کو وجود خالص (کیولیہ) کے تحقق پر مبنی قرار دیتے ہیں جو تغیر پذیر پر اگر فی غیر متغیر پرشہ کے مابین امتیاز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ خالص وجود کے شعور کو قطعی مسلم مطلق اور خالص علم کہتے ہیں۔ "میں انا نہیں ہوں" کوئی شے میری نہیں ہے، میں نہیں ہوں (سانجھیہ) ایسے وجود کا احساس ہونا جس میں سے ایغو کا شعور کا فور ہو چکا ہو اور غیر ایغو کے شعور کی طرف اعتناء نہ کیا جاتا ہو اس حالت کے لئے کیولیہ سے زیادہ کوئی مناسب

لفظ نہیں ملتا۔ سانکھیہ اس کو تنہائی میں کہتے ہیں جس شخص کو کبولیہ کا تجربہ ہوتا ہو اس کے لئے ہر قسم کا تغیر ہر قسم کا انقلاب و متحول محض خارجی ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک پراکرتی جو کہ تغیر ہے۔ پرستہ میں داخل نہیں ہوتی۔ اور علم و عمل و خواہش کے ذہنی اغفال جن کو معمولی انسان عالم ذات سے متعلق خیال کرتا ہے اور خارجی عالم سے متعلق خیال نہیں کرتا وہ سانکھیہ کے نزدیک محض پراکرتی ہے۔ لیکن وشیشیکہ اور نیاے اپنا مطلق نظر اس الم کے رخ ہونے کو سمجھتے ہیں جو پیدائش کی بنا پر ہوتا ہے اور جس کا باعث اشیا کی خواہش ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اشیا کی تحلیل کرنا شروع کرتے ہیں اور جب اس کو ان کی صحیح قیمت معلوم ہو جاتی ہے تو پھر ان کی خواہش نہیں رہتی اس طریق پر وہ پیدائش اور الم دونوں سے نجات پا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ روح کو جبر ہی تناسخ سے جو تکلیف پہنچتی ہے اس کا علاج کریں۔ جب وہ اس نقطہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی تحلیل عالم ختم ہو جاتی ہے اس لئے اس کے نزدیک آتما میں یہ تمام قوتیں موجود ہوتی ہیں اور ان کی توجیہ اس کے نزدیک عنا صری یعنی خاک آب آتش ہوا اس کا اس زمانہ درمیان سے نہیں ہوتی۔ آتما کے اوصاف غیر ارادی حیاتی فعل ارادی عمل خواہش نفرت و قوف آلات حس و آلات ارادہ (منس) کا ضبط۔ آتما کا اس حیثیت سے تحقق کہ وہ ان چیزوں کی مالک ہے۔ زندگی کا صحیح مقصد ہے۔ اور اس سے بھی نجات (تمکش) حاصل ہو سکتی ہے جو کسی اور عملی تعلیم سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے عالم کے تعلق و شیشیکہ کی توجیہ اسی قدر صحیح ہے کہ جس قدر کوئی اور توجیہ صحیح ہو سکتی ہے یہ ایسا فلسفہ نہیں ہے جو کسی اور فلسفہ کے تابع ہو یا سوائے ایک حل کے کسی اور صحیح اور قطعی حل کی طرف ہماری رہبری کرے بلکہ یہ عقدہ کائنات کا ایسا ہی غیر متناقص قطعی اور صحیح حل ہے جیسا کہ کوئی اور ممکن ہے۔

موجدین ہند نے اس خیال سے کہ ہمارا فلسفہ وشیشیکہ و نیاے مذہب کے فلسفہ کے سالماتی نظریات پر فوقیت رکھتا ہے ازراہ نخوت و غرور



ان مذاہب کے بانیوں کے ناموں یعنی کناڈہ اور گدتم کا مذاق اڑایا ہے۔ کناڈہ کو تو وہ کتہہ بھوک یعنی سالمات کا کھانے والا کہتے ہیں اور گدتم کو آکٹاپاد یعنی وہ شخص جس کی پاؤں میں آنکھیں ہوتی ہیں (جس سے وہ تلاش سالمات میں مشغول ہوتا ہے) کہتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سالماتی نظریہ بھی اسی قدر صحیح ہے جتنا کہ کوئی اور نظریہ ہو سکتا ہے۔

## فصل پنجم

### پروہ مہاسا

وید کا لٹریچر مختلف قدروں کے طبقات پر مشتمل ہے۔ جو باہم برسی طرح گڈٹ ہیں۔ اول تو بہت ہی قدیم بھجن ہیں جو اس عہد سے متعلق ہیں جبکہ عبادت بہت ہی سادہ تھی۔ اس زمانے میں رشی اندر وشنو مترہ اور دروند کی تعریف میں بھجن گاتے تھے۔ اور جب وقت پڑتا تھا تو دفع مسیبت کے لئے یا اپنی کسی دلی تمنا کے برآئے کے لئے گوشت اور سوم کی نذر چڑھاتے تھے ان کے کچھ بھجن ایسے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی کی رسم بہت پیچیدہ ہو چکی ہے اور بہت سے اشخاص کا ذکر آتا ہے جو بتدریج اس کو انجام دیتے تھے۔ جب وحی والہام کا زمانہ ختم ہو گیا تو بھجن ادھر ادھر لوگوں کے حلقے میں پھیلے ہوئے تھے ان کی تدوین کا کام شروع ہوا (بھجنوں) (ارگوں) اور نثر کے مقالوں (ریچوں) کی تصنیف اور ان کے وید کی صورت میں مدون ہونے میں اتنی طویل مدت ضرور صرف ہوئی ہوگی جس نے مٹروں کے مواقع اور غایت کو بیشتر فراموش کر دیا ہوگا۔ اب یہ کل لٹریچر مقدس شروتی ہو گیا اور قربانی اور نذر کے وقت ان سب کا اعادہ کرنا پڑتا تا کہ الہام کا کوئی جزو ضائع نہ ہو جائے۔ اس زمانے میں بھی بھجنوں کے جملے سیاق سے غلط کر کے مٹروں کے

طو پر استعمال کیے جاتے تھے اور ان کو لٹریچر نہ خیال کیا جاتا تھا۔ دشواری ان میں ایک روایت ہے کہ ابتداءً وید ایک ہی تھا جس کو بجز وید اور دیاسہ کہتے تھے اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، ان حصوں میں سے ایک ایک کو برہمنوں کا ایک ایک طبقہ قربانی کے وقت پڑھتا تھا۔ اوروہر پو اصل قربانی کرنے والہ ہے اس کے استعمال کے لئے بجز وید تہ دین کی گئی۔ جس میں فتر (یعنی نظم پارک اور نشر) ہیں۔ ان کے ساتھ اوروہر پو قربانی کے ہر جزو کو انجام دیتا تھا خواہ وہ سادہ ورشہ پورن ماشہ اشٹی (نئے چاند اور پورے چاند کی قربانیاں) ہوں یا اشومیدہ اور پرشہ میدہ (یعنی گھوڑے اور انسان کی پیچیدہ قربانیاں) ہوں۔ بجز وید سب سے زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ یہ اوروہر پو کا وید ہے جو قربانی کا اصل کام انجام دیتا ہے۔ اس لئے اس میں مختلف رسوم کی ترتیب کا پورا پورا لحاظ ہے۔ اس لئے اب اس کے پہلے مدون ہونے کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ ہوتا دیتا اول کو قربانی کی دعوت دیتا تھا اور بھجن گا کر ان کی حمد کرتا تھا۔ یہ ایک اعتبار سے ان قدیم رشیوں کا نمائندہ تھا جو بھجن تصنیف کرتے تھے کیونکہ اس کا یہ کام تھا کہ شنا و صلفت بیان کر کے معبودوں کو دعوت دے۔ اس کے ترانے طویل ہوتے تھے اور عموماً خاص وقتی اعمال و افعال سے کوئی متعلق نہ رکھتے تھے جیسے کہ اوروہر پو کے فتر اس کے اعمال و رسوم سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے اس کے واسطے جو وید مدون ہوئی، اس میں بہت سے بھجن اپنی اصلی حالت میں موجود تھے یعنی ان میں مصرعوں اور مٹیوں کو سیاق سے علیحدہ نہ کیا گیا تھا اسی وجہ سے رگ وید میں زیادہ تر مربوط چیزیں ہیں۔ اسی بنا پر یوہرین اہل علم کا خیال ہے کہ یہ بجز وید سے پہلے مدون ہوئی ہے اور بعض نے اپنے اس خیال میں اس حد تک غلو کیا ہے کہ وہ رگ وید کو ایک تاریخی کتاب قرار دیتے ہیں۔ اُوگاتا خاص اور چیدہ بھجنوں کو قربانی کے وقت گاتا تھا اور اس کے فائدے کے لئے سام وید مدون ہوئی۔ اس طرح تری و دیاتھالہم وجود میں آئی جس کو زمانہ قدیم کے مندوں کی قومی یا قبائلی مذہبی رسوم کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں۔ خانگی رسوم، جن کا گھر کی زندگی سے تعلق تھا اور جن سے معمول لوگوں کی

غومشیں اور تمنائیں متعلق تھیں، ان کی انجام دہی قدیم ترین زمانہ میں اتھروانہ سے متعلق تھی جو خاندان کا طیب ہوا کرتا تھا۔ جو بھجن اس کے کام میں آتے تھے۔ ان کو اتھروید میں جمع کیا گیا۔ خود رگ وید میں ایسے حصے ہیں جو بعینہ اتھروید کے شاہد ہیں مثلاً رگ ویدیم ۱۰۵ میں ایک دو شیزہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی آرائش کا کل چاہتی تھی اور اس کے بڑھانے کے لئے اس کو ایک خاص قسم کی عبادت کی ضرورت تھی بعد میں جب قربانی کے رسوم و عبادات بہت پیچیدہ ہو گئے تو ان میں ایک نگو انکار و ناظم کی ضرورت ہوئی جس کو برہما کے نام سے موسوم کیا گیا اور ایک خاص مکان کی ضرورت لاحق ہوئی جس کا نام اھیوا نام رکھا گیا۔ اس وقت اتھروید برہما کے حصے میں آئی اور کچھ مدت کے بعد لوگ اس کی اہمیت بھول گئے قدیم ترین زمانہ سے تری و دیا کی عظمت ہندوؤں کے قلوب میں بہت زیادہ ہے۔ اس کی عبادات و رسوم کا وہ حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں۔ قدیم کتب میں جو اس کی ہر جگہ تقدیس کے حوالہ ملتے ہیں، اس سے دو مخالفے پیدا ہو گئے ہیں۔ (۱) اتھروید اور ویدوں سے بعد کی ہے (۲) اس نصب العین جس میں جاو و لٹنے وغیرہ داخل ہیں مذموم ہیں (۳) اتھروید میں بہت سے ایسے شکتے بھی ہیں جو رگ وید میں بھی ہیں۔ لیکن اس سے یہ معنی نہیں کہ اتھروید نے ان چیزوں کا رگ وید سے اقتباس کیا ہے۔ ان کی تدوین مختلف اغراض کے لئے ہوئی تھی۔ مگر مبدی اصل ان کا ایک ہی ہے۔ اور ویدوں کی طرح قدیم و مقدس تھی تب ہی توجہ برہما کی نئی خدمت کا آغاز ہوا یہ ان سے مختص ہوئی ہے۔ یجروید کے نثر بھی اسی قدر قدیم ہیں جس قدر رگ ویدوں کے ہیں۔ اور ویدوں جس شے کو چھوٹا یا استعمال کرتا ہے وہ خواہ تو تیر ہو یا گھاس ہو یا آگ غرض کچھ بھی ہو اس کے پردے میں وہ ایک دیوتا کو ضرور مضمر سمجھتا ہے اور اس کی خوشامد کرتا ہے کہ کہیں وہ ناراض نہ ہو جائے اسی طرح اتھروانا و جمع اعصاب کا علاج اس طرح سے کرتا ہے کہ جو دیوی اس کا باعث ہوتی ہے اس کی ثناء و صفت بیان کرتا ہے مندرجہ ذیل اقتباس آپس تمبا شروتا سوتر سے ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

وید کے مہجنوں کے منتر بھی اسی قدر بے ڈھنگے اور لغو ہیں جس قدر کہ اوتھتر ہوتے  
 ساتا یہ کے برتنوں کو گرہ پختہ کی آگ پر اس دعا کو پڑھتے ہوئے کہ  
 اے معبود اس شخص جل چا میں، فتنہ و فساد پھیلانے والے جل چا میں، گرم  
 کیا جاتا ہے اور پویشہ کو یہ کہہ کر نکالا جاتا ہے کہ تم بہادر ہو جگو برہا وید  
 (تیت سام ۱-۱)، اگر گڑھ پختہ کی آگ کے شمال ہے ایک انگارہ لیا جاتا ہے  
 اور یہ کہا جاتا ہے، جھگڑے اور اندیشے رفع ہو چا میں وہ لشکر جو تارے خلاف  
 آتا ہے وہ دور ہو جائے وہ (یعنی اوسوریو) برتن کو انگاروں پر رکھتا ہے اور  
 یہ کہتا ہے "تو ماتر شوا کا دودھ دے" یعنی کا برتن ہے تو آسمان ہے تو زمین ہے تو  
 سب کا حاصل ہے (اپنی جگہ انگاروں کے اندر سے) مضبوط ہو جا، اپنی  
 عظیم الشان قوتوں سے نیچے نہ گرا ایضاً ۱-۱-۳) یا وہ برتن کو انگاروں  
 پر رکھ کر رکھتا ہے اے دودھ پکانے کے برتنوں میں تم کو آگ پر اس لئے رکھتا  
 ہوں کہ یہجن ضائع نہ ہو جائے تم اندر کی خاطر اس ابلے ہوئے دودھ اور دھوا  
 کو رکھو جس کو گائے نے دیا ہے آگ کو برتن کے گرہ رکھ کر بائیں سے داہنے  
 کی طرف یہ کہہ کر ہریگو اور اٹھ رس کی میس سے گرم ہو جاؤ اس میں سکھ پوترہ  
 رکھتا ہے اور انگلیوں کو مشرق کی طرف کر کے وہ کہتا ہے کہ تم سو گناہ دوس  
 کے پوتر ہو تم ہزار گناہ دوس کے پوتر ہو۔ وہ سکھ پوترہ صبح کے وقت  
 انگلیوں کو شمال کی طرف کر کے دیگھی میں رکھتا ہے برتن کو بھیچے سے پختہ  
 خاموش ہو جاتا ہے یا وہ اس طرح سے پوتر کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ برتن کو  
 اٹھانے کے لئے تیار کر کے گائے کا دودھ دوہتا ہے وہ رسا پکڑتا ہے تاکہ  
 دودھ دوسنے سے پہلے پھٹے کو باندھ دے اور کہتا ہے کہ تو اوسیتی کا  
 رتا ہے یہکان اس رسے کو مقدس کر دیتا ہے جس کو یہ کہہ کر ہاتھ میں لیا جاتا  
 ہے کہ تو تینتیس تاروں کا رسا ہے۔ پاکی کے ساتھ یہ رتا پھٹے کے باندھنے  
 کے لئے اچھی طرح سے کام دے (تیت براہ سوم ۴-۳۲) وہ یعنی اوسوریو  
 پچھٹے کو ایک ستون کے ساتھ یہ کہہ کر باندھ دیتا ہے کہ "تو پوشا ہے ریت براہ  
 سوم، ۴-۳۹) وہ گوالہ کو یہ کہہ چلاتا ہے کہ بناؤ پچھڑے کو گائے کے پاس کب لے گئے

گوالہ اُدھو تو کو یہ کہہ کر آواز دیتا کہ میں پچھڑے کو گائے کے پاس لے جاتا ہوں۔ وہ پچھڑے کو گائے کے پاس یہ کہہ کر لاتا ہے کہ اے گائیو میں تمہارے پچھڑوں کو تمہارے پاس لاتا ہوں۔ ان کو کوئی بیماری اور مرض نہیں ہے اور وہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں (تیت براہ۔ سوم ۷۔ ۳۔ ۴۰) اور پو پو یہ کہہ کر حکم دیتا ہے کہ ان گائیو کے درمیان سے نہ چلو جن سے ان کے پچھڑے جدا کر لئے گئے ہیں۔ اور نہ دہارہ (مقدس آگوں کی جگہ) میں سے چلو اگر کوئی ان پچھڑوں کے پاس سے گزرتا ہے تو وہ کہتا ہے سانا یہ کونہ لے جاؤ گوالہ کہتا ہے کہ بیٹھو۔ گوالہ یہ کہہ کر بیٹھتا ہے کہ میں تمہارے پاس ایسے پچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور جو دولت کی زیادتی کا باعث ہیں میں جو کہ زندہ ہوں تمہارے قریب بیٹھتا ہوں جو زندہ ہو جو مقوی دودھ اور گھی سے پر ہو (تیت براہ سوم ۷۔ ۳۔ ۴۰) شور و دودھ نہ دوسے گایا دوسے گا تو لکڑی کے برتن میں۔ یکجہ مانہ دوسبی ہوئی گاے اور اس کے پچھڑے کے ساتھ آتلے اور بھتے ہوئے دودھ کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ میں تمہارے پاس تمہارے پچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور یہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں دیا داپر تقویٰ اس یجن کے لئے دودھ دے۔ دہا سرم داپو اور دات یہ جانہ کی دولت میں زیادتی کا باعث ہوں (تیت براہ سوم ۴۰۔ ۳۱) اتھروید میں اور ویدوں سے مابہ الامیانا اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں ہے کہ اس کے منتر پیچیدہ ہیں۔ یہ چاروں سمبہتہ ایک مدت میں ایک ملک و قوم کی ضرورت کو پورا کرتے رہے ہیں۔

اس زمانے کے بعد تمدن میں ایک وقفہ ضرور آکر پڑا ہوگا۔ اور یہ طویل بھی اتنا ہوگا جس کی وجہ سے سمبہتہ کی زبان بعد کی نسل کے لئے غریب ہوگئی ہوگی اس زمانے میں زبان براہمنہ ہوگئی جو وید کی سنسکرت اور ادنیٰ سنسکرت کے بین بین ہے۔ پچھڑوں کے معنی مبہم ہو گئے تھے۔ اب یہ بلا امتیاز قربانی کے مواقع پر استعمال ہونے لگے اور ان کی عجیب و غریب طور پر ترجمانی کی جانے لگی۔ پندتوں اور سچاریوں کے جمعوں میں اکثر عبادات کی تفصیل اور نثر وں کے

استعمال پر مباحث ہونے لگے۔ اس قسم کے مباحث کا تقصیر کرنے کے لئے اکثر نیائیوں کا استعمال ہوا۔ ناسے تمثیلات انتاجات و امثال میں جن کو اب بھی استدلال کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اہی کنڈ لانیائے (سانپ اور اس کی کنڈ لیوں کی تشبیل ایک ہونا اور ایسے سے زیادہ بھی ہونا) سنہالی پلاکانیائے (یعنی چاولوں کی پوری دیچی کا حال ایک چاول کو دیکھ کر معلوم کر لینا) منطق کے مبادی میں اس قسم کے نیائے جدید فرقوں کے بنائیکہ اس اساس ہے۔ ان امور اور ان سے پہلے اس کے متعلق براہمنہ میں فیصلے موجود ہیں بن میں ان کے علاوہ خاص خاص اصول کی تصنیف کے متعلق یا فرضی روایات بھی ہیں۔

شدہ شدہ براہمنہ کا کتب مقدسہ میں شمار ہونے لگا اور یہ بھی الہامی وید کے مساوی قرار دیئے جانے لگے۔ کتب مقدسہ کی وسعت سے مفروضات کا کام اور بھی مشکل و سمجھد ہو گیا ویدوں کے مختلف اختلافات کی توجہ و تشریح کرنا اور عبادات و رسوم کی مشکلات کو رفع کرنا نیائیوں کا کام ہو گیا اور اس نے نشوونما پا کر ماسا ستر کی صورت اختیار کر لی یہی قسم کا ایک مجموعہ جسے مٹی کے سوتر میں۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ اپوریشہ نے ماشیہ لکھا تھا اور پر بسرہ نے شرح کی تھی۔ جسے مٹی کا حوالہ دریائے نے اپنی کتاب ماسا سوتر میں بھی دیا ہے اور اس کے دلائل کو توڑا ہے اس لئے وہ چھٹی صدی قبل مسیح سے بعد کا آٹھویں نہیں ہو سکتا۔ اور اس زمانے میں وید کے زمانہ کی قربانیاں اس قدر ہیمنہ ہو چکی تھیں کہ گوتم سدھارتھ کی سرکردگی میں بدعت کا رد عمل ہو ہی گیا۔ جسے مٹی کے سوتروں کا مقصد یہ ہے کہ دھرم کی شرح کرے کہیں کہیں یہ دھرم کی تحقیق بھی کرتا ہے۔ جو کچھ کتب مقدس کے احکام سے مستنبط ہوتا ہے وہی دھرم ہے۔ اب اس کی اصل کا امتحان شروع ہوتا ہے جب پرشوں اور ادرکیوں میں تعلق ہوتا ہے تو بدھی (ادراک) پیدا ہوتی ہے۔ اس قسم کا ادراک (فرض کی) اصل نہیں ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے بحث کرتا ہے جو بروقت ادراک موجود ہوتی ہیں حالانکہ فرض کا اس وقت وجود نہیں ہوتا چنانچہ جسے مٹی کے نزدیک قانون کو قوت اقتدار ایسی جتناب ہے

جمل ہونی چاہئے۔ جو ادراک سے ماورا ہو۔ بلند ترین اور برترین پرستہ بھی اپنے آلات ادراک کی وجہ سے محدود و مقید ہے اس لئے یہ فرض کو اقتدار کے ساتھ نافذ کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ وید کی احکام کا استناد اس امر پر مبنی ہے کہ یہ ایسے واقعات سے بحث کرتے ہیں جو انسان اور دیوتاؤں کے تجربہ سے ماورا ہیں پس ماسا کے فلسفہ میں ایثار کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ وید کا کوم کا نڈہ (دینی وید منغی اپنی شد) میں برہما کو کائنات کی عین جو کھا گیا ہے تو وہ بہت ہی مبہم طور پر کھا گیا ہے اور وہ بھی آخری حصول میں خود آتما کا نظریہ یعنی یہ کہ انسانی روح ان اجسام سے غلطہ بھی رہ سکتی ہے جن کی اس سے زندگی ہوتی ہے ایک عرصہ تک معرض کلام میں رہی چنانچہ کچی کیتس نے یہ سے جو یہ سوال کیا ہے کہ کیا انسانی روح جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی اسی طرح سے زندہ رہتی ہے جس طرح سے کہ اس سے پہلے ہوتی ہے اور اس کے متعلق یہ کہ یہ جواب دینا کہ اس کے متعلق خود دیوتاؤں کو شک ہے، اس امر کی کافی دلیل ہے یہ سوال گوتم بدھ کے زمانے میں اس قدر غیر اہم تھا کہ اپنی مخصوص تعلیم کے دینے وقت وہ اس کو نظر انداز کر سکتا تھا اسی طرح سے اصل ماسا نے بھی اس سوال کو نظر انداز ہی کیا اور وید کے عقیدہ وید کی عبادات کے رواج دینے کے علاوہ اور کسی شے کو ہاتھ نہ لگایا۔ اس اقتدار کو بغیر کسی شخصی وجود کی مدد کے ثابت کرنے کا یہی طریقہ تھا کہ وید ہمیشہ سے ہیں اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب کہ وید کے لفظ غیر مخلوق ہوں یعنی الفاظ اشیا کا رشتہ ایسا ہو کہ اشیا کے لفظی نام قدیم ہوں۔ چنانچہ ماسا سوتر کہتا ہے۔

”چونکہ آواز وحس کا تعلق غیر مخلوق ہے، اس لئے یہ ایسی چیزوں کے متعلق جن تک ادراک و استدلال سے نہیں پہنچ سکتے بے خطا علم کا باعث ہوتی ہے اس سند کو بدیہیہ تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ جے منی کی طرح سے بدریانہ کو بھی باشعور برہما کے وجود کو کائنات کی عین ثابت کرنے کے لئے محض وید کی سند پر اعتماد کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کا وجود ادراک و دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہ عام طور پر جے منی کا ہندو

تسلیم کرتا ہے کہ وید قدیم ہیں اگرچہ دیوتا اور دنیا قدیم نہیں ہے کیونکہ پرلیہ سے ماقبل اور مابعد کے آسما و صور میں عینیت پائی جاتی ہے۔

جے منی آوازوں کی ابدیت ثابت کرنے کے لئے مندرجہ ذیل ثبوت بیان کرتا ہے (۱) آواز قدیم ہے۔ کیونکہ یہ معنی سمجھانے کا موجب ہوتی ہے جس شے کا کسی نام کے ذریعہ سے حوالہ دیا جاتا ہے وہ ہمیشہ گویا کہ نام پر مبنی ہوتی ہے (۲) اس کو سب ایک وقت میں تسلیم کرتے ہیں۔ (ایضاً حکم ۱-۱۹) اگر یہ عارضی و فانی ہوتی تو یہ کیونکر ممکن ہوتا (۳) یہ میسر ہوتی ہے۔ ایک آواز کو اگر دس مرتبہ ہرایا جائے تو یہ دس آوازیں نہ ہوں گی جو اس صورت میں ہوتا جب کہ آواز ایک تغیر پذیر شے ہوتی (۴) اس کے فنا ہونے کی توقع کرنا کوئی وجہ نہیں ہے (ایضاً حکم ۱-۲۱)۔ (۵) اگر آواز کسی اور جوہر کی تغیر پذیر صورت ہو تو صحیح معنی میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی جس کا آواز سماعت کے ذریعہ سے اور اک ہو سکے۔ ہر اک حصہ دنیا کے کسی ایک ابتدائی جوہر کے مطابق ہوتا ہے پس آواز ایک جوہر اصلی ہے یعنی یہ کسی اور جوہر کی صورت متغیرہ (وکارہ) نہیں ہے۔ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ وید بھی آواز کی قدامت کی صدا بلند کر رہا ہے۔ نیا نیک قدامت صوت کے نظریوں پر جو اعتراض کرتے ہیں ان کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

آواز ایک حاصل و نتیجہ ہے۔ چنانچہ ہم اس کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں (۲) یہ فنا ہو جاتی ہے (۳) ہم سمجھتے ہیں کہ وہ آواز بحال رہا ہے (۴) اس کا ادراک قریب و بعید مختلف اشخاص کو ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایک اور نتیجہ نہیں ہو سکتی (۵) یہ پراکرتی و کرتی ہونے کی قابلیت رکھتی ہے۔ ندھی میں واپس ایک سے دوسرے میں بدلتی ہیں۔ چنانچہ دو ہی آترہ و وہیا تر بن جاتا ہے جو لوگ اس کو برا کرتے ہیں یہ ان کی تعداد سے بڑھ جاتی ہے۔ ان اعتراضات کا (حکم ۱-۱۲) سوتروں میں جواب دیا گیا ہے۔ اس بات کو دونوں گروہ تسلیم کرتے ہیں کہ آواز کا ادراک لمحی ہوتا ہے۔ لیکن آواز کے عدم ادراک کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ سامع اور آواز (جو معروض سماعت ہوتی ہے) کے مابین قرار و اتمی



استحاد نہیں ہوتا۔ آواز موجود تو ہمیشہ ہوتی ہے لیکن اس کا اظہار نادرہ (شور) کی حیثیت میں ہوتا ہے اور جب یہ انسان سے نکلتی ہے تو ہوائے محض وصل و فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہوائے یہ ارتعاشات انسان کے آلہ سماعت کو آواز یا مقبل کے ساتھ متصل کرنے کا کام دیتے ہیں۔ آواز نکالنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ارتعاشات نکلنے لگتی ہیں جو بلاشبہ لمبی و عارضی ہوتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ ایک ہی آواز کو ایک ہی وقت میں بہت سے آدمی سنتے ہیں اس کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ایک آواز غیر متغیر نہیں ہے۔ اس میں یہ سورج کے مشابہ ہے جو ایک اور غیر متغیر ہونے کے باوجود بہت سے آدمیوں کو ایک ہی وقت میں نظر آتا ہے۔ بندھی میں آواز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری آواز میں متغیر تو نہیں ہوتی بلکہ (مثال میں) پہلی آواز دوسری آواز کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ جب آواز میں زیادتی ہوتی ہے تو ظاہری ماد یعنی ارتعاشات ہوا میں اضافہ ہوتا ہے اصل جو ہر یعنی شبدہ میں اضافہ نہیں ہوتا۔

اگر یہ واقعہ ہمارے ذہن میں ہو کہ ہندی فلسفے میں ذہنی حالتیں مادی اشیاء ہوتی ہیں تو یہ ماسا کا نظریہ سمجھنا دشوار نہ ہو گا کہ آواز وحس کے مابین قدیم و ابدی تعلق ہے۔ کسی شے کا ذہنی تعقل چونکہ لطیف مادہ کی ایک شکل ہوتا ہے اس لئے یہ اس شے کے جوہر کے ساتھ اسی مادی درجہ میں ملحق و متصل رہتا ہے زبان سے نکلا ہوا نام نادرہ ہوتا ہے۔ جو ابدی آواز کا عارضی اظہار ہوتی ہے اور آواز اکاش کی ایک مستقل صورت ہے جو کہ آلہ فکر کا مواد بھی ہوتا ہے اس لئے ایک ایسا خیال مستقل طور پر موجود ہوتا ہے جس کا اس کے نام تعقل ہوتا ہے یہ الفاظ دیگر نام اور روپ ایک ہیں۔ خیال اور نام شعور میں ایک ساتھ آتے ہیں۔ اس توجیہ سے یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اظہار کو ہندوؤں کی کتابوں میں ہمیشہ نام روپ کیوں کہا جاتا ہے اور ادا نکہ شونہ کیتھ کو اس علم کی مثال دیتے وقت جس میں ہم کو وہ آواز میں سنائی دینے لگتی ہیں جو سنی نہیں جاسکتی اور ان چیزوں کا ادراک ہونے لگتا ہے جن کا ادراک نہیں ہو سکتا یہ کیوں کہتا ہے ”عزیز من چونکہ ٹی کے ایک ڈمیر سے وہ تمام چیزیں معلوم

ہو جاتی ہیں۔ جو مٹی کی ہی بنی ہوئی ہیں۔ اس لئے تغیر محض الفاظ کا ہے اور نام کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ واپار، مہم، وکار، غم و نیم، رجما۔ اپنی شد، ششم۔ ۱۔ ۲) الفاظ کے معنی کے قدر نہ ہونے کا خیال اس قدر لغو اور وقیانوسی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ اس کو خیال کرتے ہیں۔ سہرالیور لاج اپنی کتاب حیات مادہ (جس کو طبعی کی، بعد الطبیعیات کہہ سکتے ہیں) لکھتے ہیں: "روح و جسم یا زیادہ مجموعیت سے، نور، مادی و مادی کے تعلق کی تمثیل جملہ کے معنی اور ان تحریری یا تقریری الفاظ سے دی جاتی ہے۔ جن سے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں لکھنے یا بولنے کو مٹی کا قالب لباس کہہ سکتے ہیں، یہ اس کے جوہر کے ظاہر کرنے کی ایک صورت ہوتی ہے۔ جب اس کو ادا کیا جاتا ہے تو جملہ کے اندر زمانی علاقہ بھی لازمی طور پر ہوتے ہیں۔ اس کی ایک ابتدا ہوتی ہے۔ ایک وسط ہوتا ہے اور ایک انتہا ہوتی ہے۔ اس کا اعادہ ہو سکتا ہے اور اس کے حاصل کردہ سہرے الفاظ میں بھی بیان کیا جاتا ہے لیکن خود جملہ میں داخل معنی کے لئے کسی زمانی نسبت کا ہونا ضروری نہیں ممکن ہے کہ یہ ہمیشہ صحیح ہو مگر یہ کہ یہ قدیم وابدی آب کی صورت میں ہر وقت موجود ہے اور بنی نوع انسان اس کو مختلف زمانوں میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ سمجھتی رہے" ۱۵۔ پرمیکس میولر اس مامسکہ تعلیم کے متعلق رائے زنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فلاسفہ مند سمجھتے تھے کہ مطالعہ زبان بھی فلسفہ کا ایک لائننگ جزو ہے، ظاہر ہے کہ ۱۰۰ یہ محسوس کر چکے تھے کہ صرف زبان ہی فکر کی ایک مظہری صورت ہے اور چونکہ انسان و مردوں کے خیالات کا پتہ چلانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں رکھتے اور یہی نہیں بلکہ اپنے خیالات کا بھی صرف الفاظ کی صورت میں اظہار کر سکتے ہیں اس لئے جو شخص فکر کا مطالعہ کرتا ہے اس کا یہ فریضہ ہو جاتا ہے کہ اس کے فکر کی تحلیل کرے، اور اس کے معنی کے سمجھنے کی کوشش کرے۔ الفاظ کی نوعیت کی تحقیق کرے۔ وہ یہ سمجھتے تھے (جو کہ دور حاضر کے فلاسفہ بھی تاحال سمجھنے سے قاصر ہیں) اعتبار و تخیل میں فرق ہے ہر دور و صحیح معنی میں فکر کو صرف عقل، الفاظ ہی سے بحث ہوتی ہے

اور یہ کہ لفظ اور فکر دو ایسی چیزیں ہیں جو کبھی منفک ہو ہی نہیں سکتیں اور جب یہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں تو فنا ہو جاتی ہیں (فلسفہ ہند کے مذاہب سنہ ۵۲)

وید کی قدامت و استناد کو اپنے نزدیک تشفی بخش طریق پر ثابت کرنے کے بعد جے منی اپنے زمانہ کے معقولیوں کے اعتراضات کو نیتا ہے جو وہ وید کے ان حصوں پر کرتے ہیں جن کا یجن کے دھرم سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ معمولی دنیاوی امور سے بحث کرتے ہیں۔ اس کی توضیح کے لئے ار تھ وادھ کا نظریہ اختیار کیا گیا تھا جو باقی ویدوں کے تابع اور ان کی ایک طرح شرح ہے جو تیس وید میں بطور حکم کے نہ تھی اس کو تشریحی کہہ کر مثال دیا گیا۔ مہاسا کے مذہب میں وید کے جملوں کے علیحدہ کرنے کا مفید کام جاری رہا یہاں تک کہ وید کے جملوں کی پانچ قسمیں ہو گئیں۔ یہ حسب ذیل ہیں (۱) ودھی (۲) منتر (۳) نامدہ (۴) نشیدہ (۵) ار تھ وادھ۔ ودھی وید کا حکم ہوتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) اپتی ودھی، یہ ایسا حکم ہوتا ہے جو اور حکام کا باعث ہوتا ہے (۲) دنی یوگہ ودھی، ایسا حکم جس میں قربانی کے لوازم ہوتے ہیں (۳) پرے یوگہ ودھی جس میں اس قربانی کے متعلق ضروری احکام ہوتے (۴) ادھی کار و ودھی، جس میں اس منزلت کا ذکر ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ منتر وید کا وہ جملہ ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کی متعلق چیزیں یاد دلاتا ہے۔ جن منٹروں سے یہ غایت پوری نہیں ہوتی وہ بھی کسی غیر معلوم طرز پر قربانی کی کامیابی میں شریک ہوتی ہیں۔ نامدہ میں خاص خاص قربانیوں کے نام ہوتے ہیں مثلاً ادھپہ جترہ وغیرہ۔ نشیدہ کے امین ایسے جملے ہوتے ہیں جن میں بعض افعال کی ممانعت ہوتی ہے۔ ار تھ وادھ وہ عبارتیں ہوتی ہیں جو ودھی یا نشیدہ کے تابع ہوتی ہیں اور اس میں یا تعریف ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے۔ یہ تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) گتہ وادھ کے خلاف ہوتی ہے۔ مثلاً دس سورج قربانی کا ستون ہے (۲) ان وادھ یا سیامیان ہوتا ہے جو سحر یا انسانی کے موافق ہوتا ہے۔

مثلاً آگ سردی کی دو اسے۔ (۳) بھوتارتھ واوہ ایسا بیان ہوتا ہے جو دوسرے ثبوت کے ذریعہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ مثلاً اندر نے ورترا کے خلاف طوفان بعد کیا رفتہ رفتہ ارتھ واوہ کے معنی ایسی شے کے ہو گئے جس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور جو مقبلاً پسند خاطر نہ ہوئی اس کو ارتھ واوہ کہلا کر اڑایا جانے لگا۔

صورت اور معنی کے تعلق کے مسئلے کے علاوہ مہاسا کے مذاہب نے ایک اور مابعد الطبیعیاتی مسئلے کو حل کیا ہے۔ اور وہ اوپر و یا آسانی بالقوہ کا مسئلہ ہے۔ قربانیوں کے پھل ظاہر طور پر نہیں ملتے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اس عمل کیونکر عمل کر سکتی ہے کہ اس سے مستقبل میں کوئی نتیجہ برآمد ہو سکے۔ فعل بہت دور ہے اور اس کو اس قدر مدت ہو چکی ہے کہ جس کا قیاس بھی نہیں ہو سکتا۔ پس اس یہ قیاس کیا گیا کہ قربانیاں غیر مرئی تغیر پیدا کر دیتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو یہ قربانی کے ثمر کا باعث ہوتا ہے۔ اس خیال کو بے معنی ایک مختصر سوتر میں بیان کرتا ہے (دویم-۱-۵) چو انا پھر ایہہ جس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے چو انا سے مراد پر والے اور اوپر والا جو دارمہہ کے لئے ہوتا ہے۔ جس کے متعلق حکم ہے کہ ”جو شخص سوگ کا خواہشمند ہے اس کو قربانی کرنی چاہئے۔ کیونکہ بصورت دیگر یہ حکم فضول محض ہو جاتا ہے (کیونکہ قربانی ختم ہو جاتی ہے اور جب تک ثمر ملے اس وقت تک باقی نہیں رہتی) اگر قربانی بغیر کسی ثمر کے پیدا کئے ہوئے ختم ہو جاتی ہے، تو یہ رہا کسی شے کے پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس یہ کچھ نہ کچھ پیدا کرتی ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ۔ (یا کہ) خود بخود نہیں پڑتا، کیونکہ اس کے ثمر کا ذکر تو صاف طور پر آتا ہے۔ اس لئے ہم کو کرم کے بقا کی ایزم کے علاوہ اور کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ کرم وہ ہوتا ہے جو اس کے جوہر کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتا ہے۔ یہ آتما کے اندر نہیں ہو سکتا کیونکہ آتما ہر جگہ ہوتا ہے۔ آتما کا عمل (علم) جو کدھر جگہ ہوتا ہے، اس لئے یہ اس امر کی شہادت ہے کہ آتما ہر جگہ ہے نہ کہ اس امر کی کہ ایک جگہ سے (دوسری جگہ) جاتی ہے کیونکہ حرکت کے ہونے سے (آتما کی طبیعت کی) تردید نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں جس شے (دھی) وغیرہ سے قربانی کو تعلق ہوتا ہے وہ بھی فنا ہو جاتی (دل جاتی) ہے۔ چونکہ وہ شے جس کے ساتھ

قربانی ہوتی ہے فنا ہو جاتی ہے لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اس شے کے فنا ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ اس کی راکھ نظر آتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ یہ حل جاتی ہے مگر اس کا وجود ہوتا ہے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ موجود چیزیں (راکھ) تو نظر آتی ہے مگر یہ نظر نہیں آتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ بارود کی (اس شے کے موجود ہونے) کا ثبوت ہے تو پھر اس کی وجہ بتانی پڑتی ہے کہ یہ نظر کیوں نہیں آتی۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ (اس کا ادراک نہونا) غیر مرئیت کی کسی ایک علت کی بنا پر ہے مثلاً لطافت وغیرہ تو یہ مبض ایک فرضی شے رہ جاتی ہے۔ پھر یہ سوال درپیش ہوتا ہے کہ آیا پر وہ کا حل کیا جائے یا اس (جلبت) کا کسی نئے جوہر کا حل اور کسی نئے خاصہ کا حل مادی شے سے کرنا زیادہ قریب عقل ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کرم کی کوئی بنیاد نہیں تو اس کی بھی اسی طرح سے تردید ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی طرف ایک نئے خاصہ کو منسوب کیا جاتا ہے مگر اس کو حرکت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی فنا ہو جاتی ہے اور جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اپر وہ کا وجود ہوتا ہے۔ پس یہ اپر وہ غیر مرئی جوہر ہے جس میں وید کی اکثر قربانیوں اور نذر و نیاز کا پھل موجود رہتا ہے جسے مہی کے سوتروں کو اگر فلسفی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان سے نہایت ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مگر ہم کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ جسے مہی کا ثبات کی کسی فلسفی نقطہ نظر سے تحلیل نہیں کرتا اور نہ یہ اس کے لئے ممکن تھا کیوں کہ اس پر تو رسوم کی بجائے آدھی کا غیر معمولی بوجھ لادھا تھا اور جس کے ذیل میں شرح کے ایسے لاتعداد مسائل پیدا ہوتے تھے کہ جس کے لئے قواعد منطق کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہ تھی۔ مگر اس کے متبعین نے یہ دیکھا کہ اس کا درشن حریفوں کے مقابلہ میں اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک اس میں مروجہ فلسفہ کے مسائل شامل نہ ہوں، اس لئے انھوں نے ماسا کی بحث میں ثبوت کے ذرائع (پرمانس) کا ثبات کے پدارتھ اور فلسفی مسائل داخل کر دیئے۔ یہ دونوں میں منقسم ہیں پر بھاکارہ کے گرو تاما اور بھٹہ کے بھٹہ تماریلہ۔

ان دو مذہبوں میں سے پہلے کے نظریوں کی جانب سرجمند ملکتھامہ میں حوالہ ملتا ہے جو شکر اچاریہ سے منسوب ہے۔ ”دور وید گن کرم سامانیہ اور پرت انتر اتا (متابعت) پانچ قاتیغوزے پائے ہیں۔ اندر اگر شکتی سادوشیہ (مشابہت) اور سانکھیہ کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان کی تعداد آٹھ ہو جاتی ہے ویشیشہ ابھارہ مٹی اور دوسری چیزوں سے علیحدہ (قاتیغوزے) نہیں ہیں جن کے اندر کریمہ ہوتے ہیں (ایضاً باب) آتما بدھی اندریمہ اور شریرس کے علاوہ ہے۔ یہ قید مکان سے آزاد (دوجھو) اور ابدی ہے۔ یہ مختلف جسام میں متعدد ہو جاتی ہے۔ یہ خود کو وقوف اشیا میں ظاہر کرتی ہے۔ اس وقوف میں کہ درمیں برتن سے واقف ہوں ایک وقت میں تین چیزیں ہیں۔ برتن بہ حیثیت معروض کے۔ اس میں موضوع بہ حیثیت انا کے داخل ہوتا ہے۔ علم خود کو بذات خود روشن ہونیکے لئے ظاہر کرتا ہے (ایضاً) جھڈکماریلہ نے جو شکر کے زمانہ سے کچھ ہی پہلے گزرا ہے اپنے شمارہ کے بھاشیہ کے ارتیکہ میں خاصہ مابعد الطبیعیاتی نظام قایم کیا ہے۔ یہ کتاب بہت ضخیم ہے اور اس کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے شلو کہ اوارتیکہ متمر وارتیکہ اویشتیکہ۔

سبہ کے ابدی ہونے کے نظریہ پر نیاے ویشیکہ اور سانکھیہ نے نہایت شدت کے ساتھ اعتراض کیا جو ساتھ ہی وید کے حاتمے کے بھی مدعی تھے۔ پتھلی مہا بھاشیہ کے مصنف نے وید کے معنی کو قدیم اور الفاظ کو غیر قدیم قرار دیکر اس نظریہ میں کچھ تغیر پیدا کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ وید مخلوق نہیں ہیں۔ وید قدیم و ابدی ہیں۔ ان کے معنی ابدی ہیں مگر ترتیب حروف (الفاظ وغیرہ) ابدی نہیں ہے۔ انھیں کے فرق کی بنا پر لکھا کلا پہ ماکہ پیسیلا واکہ وغیرہ پیدا ہو گئے ہیں (مہا بھاشیہ ۲-۳-۱۰۱)

بھرت ر ہری ساتویں صدی عیسوی کا مشہور مصنف اپنے کاریکہ جس کا کایہ پادھیہ نام ہے سفوط کے نظریہ کی شرح کرتا ہے۔ جو لوگ آواز سے واقف ہیں وہ اس امر سے بھی واقف ہیں کہ جو الفاظ ہماری زبان

نکلتے ہیں ان میں دو آوازیں ہوتی ہیں۔ ایک تو آواز کی علت ہوتی ہے اور دوسری ایک شے کی طرف اشارہ کرنے میں کام آتی ہے (واکیہ یا ویم ۱-۴۴)۔ جن دو آوازوں کی طرف اشارہ ہے ان میں پہلی تو وہ ہے جو ذہن میں اکس سے پہلے ہوتی ہے جب الفاظ واقعات سے ادا ہوتے ہیں بعض لوگ جو روکش قدیم پر چلنا پسند کرتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں آوازیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، بعض یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اسی شے کو جو فی الحقیقت ایک ہے اپنے خیال میں دو حصوں میں منقسم کر دیتے ہیں جس طرح کہ ویاسلانی میں جو بالقوہ روشنی (دارنی) ہوتی ہے وہ دوسری روشنیوں کی پیدائش کا سبب ہوتی ہے اسی طرح جو آواز (سفوٹ) ذہن (بدہی) میں ہوتی ہے وہ ان مختلف آوازوں (نادھ) کا باعث ہوتی ہے جو سناٹی دیتی ہیں۔ پہلے اس کا ذہن خیال کرتا ہے پھر کسی معنی کے ساتھ اس کو ربط دیتا ہے پھر (سامع) اس کو آواز کی صورت میں سمجھتا ہے نادھ (زمانہ میں) مقدم و موخر پیدا ہوتی ہے مگر سفوٹ مقدم و موخر نہیں ہوتا۔ جو شے بہ شے پیدا نہیں ہوتی اس کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ عالم وجود میں آتی ہے اور اس طرح منقسم معلوم ہوتی ہے جس طرح تھرک پانی کی حرکت پر سایہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس میں کہ یہ نظر آتا ہے (یہ لفظ دیکھو تو موجود ہوتا ہے) کیونکہ یہ پانی کی حرکت کے اثر میں ہوتا ہے اسی طرح سفوٹ اور نادھ کا حال ہے۔ (ایضاً)

یکم ۴۵-۴۸) پس سفوٹ بالقوہ لفظ ہوتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتا ہے یعنی نادھ ذہنی مقدم جس کا اظہار اس لفظ سے ہوتا ہے جو ادا ہوتا ہے جس طرح پانی چاند کو ظاہر کرتا ہے جب اس کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ لہذا اس سفوٹ کے نظریہ پر اپنے شلو کہ ورتیکہ میں پر وہ ماسا ورتنگر کی جانب سے اعتراض کرتا ہے اور اپنے بھاشیہ میں اٹھاسا کی طرف سے اعتراض کرتا ہے۔

ہندوستان کے اور بہت سے نظریوں کی طرح سے قدامت صوت کے

نظریہ کی بھی اصل رگ وید کے مختلف گیتوں میں ملتی ہے جن سے واگدہ کی  
 کی تعریف کی گئی ہے۔ وہ بعض اوقات گیتا تری یعنی وزن مشکل ہوتی ہے  
 وہ سرسوتی شاد تری، ست رویا وغیرہ کہلاتی ہے۔ براہمنوں میں وہ  
 مولود اول (پرہاجو خالق ہے) اسی رشی بن جاتی ہے اور نام و شکل کے  
 عالم وجود میں لانے کے کام میں اس کی امداد و اعانت کرتی ہے شت  
 براہ۔ وہم ۵۔ ۴ میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن کلام سے متحد ہو گیا  
 ہے۔ اور اسی مقام پر اس کو اپنی کئی مطابقت قرار دیا جاتا ہے۔ چونکہ وہ  
 مقرر کی قوت کا نمایندہ ہے اس لئے وہ آخر میں آگوں کی شکست کے  
 مطابق ہو جاتی ہے۔ شیوہ فریق کے مذاہب میں جس میں کہ اس دیوی کی  
 عظمت بہت کم ہو جاتی ہے یہ نقل میت۔ اُب ششم ۲۲ میں نمایاں ہوتا  
 ہے اور شید برہما جس کا پہلے بھرت رہری میں ذکر ہوا تھا اس نظریہ کی واکیہ  
 پاویہ میں فلسفہ قواعد کے نقطہ نظر سے شرح کرتا ہے۔  
 وچنانہ بھکشو جو سولہویں صدی میں گزرا ہے اپنی تصنیف یوگ سلسلہ  
 میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہے سفوٹ کا نظریہ دراصل یوگ مذہب  
 کا ہے اور اس کو بہت شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے ”آواز تین قسم کی ہوتی  
 ہے۔ (۱) جو آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے (۲) جو آلات سماعت کا  
 معروض ہوتی ہے (۳) وہ جو صرف بدھی کی معروض ہوتی ہے۔ ان میں سے  
 وہ آواز جو خلق بنا لو اور دوسرے مقامات سے خصوصیت رکھتی ہے  
 وہ آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے کیونکہ ان سب سے پیدا ہوتی ہے۔  
 اور جو آواز کان میں آواز کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور آلات  
 تکلم کی آواز سے مختلف ہوتی ہے وہ معروض سماعت ہوتی ہے کیونکہ  
 اس کا ادراک اسی کو ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ برتن وغیرہ  
 ہیں بدھی کے معروض ہونے ہیں کیونکہ ان کو صرف بدھی سمجھتی ہے جس کی  
 تشریح کی جائے گی۔ یہ الفاظ معنی کو ظاہر کرتے ہیں اس لئے ان کو سفوٹ  
 ظاہر کرنے والا) کہا جاتا ہے لفظ حروف سے مختلف ہوتا ہے جن کا تلفظ



آلات تکلم سے ایک ایک کر کے ہوتا ہے اور ہر حرف ادا ہونے کے بعد بہت جلد فنا ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے حروف کے ساتھ لفظ کی ترکیب کے لئے متحد نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک مکمل لفظ ایک ایک کر کے حروف سے کان کے لئے پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر ہم سفوٹہ کو خارت کر دیں تو کوئی شے معنی ظاہر کرنے کے لئے باقی نہ رہ جائے گی۔ اس سفوٹہ کی علت ایک خاص قییم کی کوشش ہوتی ہے۔ اگر ہم ایک لفظ متعدد علیحدہ علیحدہ کوششوں سے ادا کرنا تو اس کو ایک لفظ شمار کرنا اور اس سے ایک معنی سمجھنا ممکن نہ ہوتا۔ اس سفوٹہ کو ظاہر کرنے والا لفظ کے آخری حرف کا وقوف ہوتا ہے جس سے پہلے چند حرف ہوتے ہیں۔ سفوٹہ کا ادراک صرف بدھی سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ بدھی کو حروف کے تسلسل کا وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سفوٹہ کے علم کا وقوف اس تسلسل سے منسوب کرنا بہ نسبت انہی شے کے آسان ہے کیونکہ یہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ پس سفوٹہ کا وقوف کان کو نہیں ہو سکتا کیونکہ کان کے لئے اصوات تسلسل کو محسوس کرنا ناممکن ہے۔ مثلاً جیسے گھما کے بدھا ہے۔ علاوہ بریں دمفد حروف کی آوازیں جو پیدا ہونے کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہیں (بعد کی آوازوں کے ساتھ) متحد نہیں ہو سکتیں۔ پس چونکہ جو حرف زبان سے نکل چکے ہیں ان کا ارتسام انتھہ کرنا میں باقی رہتا ہے اس لئے صرف انتھہ کرنا ہی صحیح معنی میں (سفوٹہ کے ادراک میں) معین ہو سکتا ہے۔

## فصل ششم

### بھگوت گیتا

اس سے پہلے کہ چکے ہیں کہ بھگوت گیتا ویدانتہ سانکھیہ اور

آگہ کے نقاط نظر کو مخلوط کر دینے کی ابتدائی کوشش تھی۔ دو عبارتیں صفحہ ۱۲۷ پر نقل کی جا چکی ہیں، جن میں باشعور اور عالی مرتبہ برہما کی تعریف کی گئی ہے جو وایدانیتوں کے نزدیک کائنات کا حقیقی و واحد اصول ہے۔ دوسری عبارتوں میں کرشنا پرشہ اور پراکرتی کے مابین امتیاز کرتے وقت عمداً سانکھیہ کے مصلحتاً استعمال کرتا ہے۔ ”جان کہ پراکرتی اور پرشہ دونوں ابدی ہیں۔ اور یہ بھی جان لے کہ صورت اور گنوں کے تغیر پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ علت و معلول کی اصل پراکرتی ہے۔ پرشہ لذت والہ کے تجربے کا نام ہے۔ جب پرشہ پراکرتی میں متمکن ہو جاتی ہے تو ان اوصاف کا تجربہ ہوتا ہے جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا گنوں سے علا قدہ کھناس کے اچھے اور برے اجسام میں پیدا ہیں کا موجب ہوتا ہے۔ یہی پرشہ جو جاں (اس جسم میں قابض و متصرف ہے) اس کو شاید مجاز مالک محسوس کرے، والا آقائے عظم، ذات اعلیٰ (پر ماتما) بھی کہتے ہیں“ (۱۳ - ۱۹ - ۱۲)۔ اسے قوی بازوؤں والے مجھ سے ان علل خمسہ کو سمجھیں جو سانکھیہ کے فلسفے میں ہر قسم کے فیصل کے مجموع میں آنے کے لئے ناگزیر بتایا گیا، جسم، عامل، آلات عمل، مختلف قسم کی فعلیتیں اور ان کے حاکم دیوتا۔ انسان جو فعل اپنے جسم اپنی زبان یا اپنے ذہن سے کرتا ہے وہ صحیح ہو یا غلط، اس کے یہ پانچوں سبب ہوتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو جو شخص اپنے فہم ناقص کی بنا پر محض اپنی تنہا ذات کو فاعل و عامل خیال کرتا ہے۔ وہ احمق دیکھتا ہی نہیں ہے۔ (۱۴ - ۱۳ - ۱۶)۔

آگہ میں جو کائنات کی تین اجزاء میں تجلیں کی جاتی ہے، اس کی بھی شرح کی گئی ہے۔ اسے ارجن، ایشور کل کائنات کے قلب میں رہتا ہے، اور اپنی حیرت انگیز قوت سے کل موجودات کو اس طرح سے گھماتا ہے کہ گویا مشین پر سوار ہوں۔ دوسرا اعلیٰ و ارفع پرشہ ہے جس کو پر ماتما کہتے ہیں۔ جو تین عالموں میں داخل ہو کر ان کو قائم رکھتا۔ اور ایشور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (۱۵ - ۱۶)۔

مختلف عبارتوں میں کرشنا ایشور ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ میں وہ ہوں جس کی پیدائش نہیں ہوئی۔ میں غیر متغیر رہتا ہوں جو کل موجودات کی

مالک ہے“ (۶۴) میں کل کائنات کا آغاز و انجام ہوں۔ اے بھنجا! مجھ سے بلند اور بڑی کوئی چیز نہیں ہے۔ دنیا کی تمام چیزیں میرے گرد اس طرح ہیں جس طرح سے جواہر تاجے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں (۶۵-۶-۷) باقی دو ستوہ ایشور کی دو پر اکرتیں ہیں غیر سلسل پر اکرتی یعنی تیری آٹھ گونہ ہے مٹی پانی آگ و ایو کا سفس بدھی اور اہنکار (۸) عناصر کبریٰ اہنکار بدھی اوکینا دس اور ایک اعضا پانچ سلسلے آلات (حس) کے خواہش نفرت لذت الم، کل (جسم)، عقل، استقلال، یہ (کشتیہ) کامیدان ہے، جس کو اس کے تغیرات کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (۱۳-۵-۶) یہ ادنیٰ پر اکرتی ہے جو شاکتہ کے ادمتہ اور شیوہ اشو و صاما یہ ویشنوہ کے اچیت سے مطابقت ہے۔ میری دوسری پر اکرتی کو بھی جان لے جو اس سے بالاتر ہے۔ اے قوی بازو والے یہی جاندار (جیو) ہو جاتی ہے اور یہی اس کائنات کو تھامے رہتی ہے، (۱۵) چونکہ یہ خود میری ذات کا ایک جزو ہے۔ اس لئے یہ ذی حیات دنیا میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ اور اپنی طرف آلات جس کو کھینچتی ہے جن میں سفس چھٹا ہوتا ہے، (۱۶-۱۷-۱۸) اس مقالے کو آگہ میں تجس یا اوجس کہتے ہیں اور یہ الفاظ ۱۲-۱۳ میں آتے ہیں، جو تجس (ذو انانی نور) سورج میں عالم کو منور کرتی ہے جو چاند اور آگ میں جلوہ گر ہوتی ہے اس تجس کو میرا سمجھ میں زمین میں آتا ہوں اور زندگی کو اپنی اوجس (قوت) سے سہارا دیتا ہوں۔ میں سو م یا جوہر بن کہ تمام درختوں کو خوراک بہم پہنچاتا ہوں۔ میں ویشو نارہ (آتش حیات) بن کر ذی تنفس اجسام میں داخل ہوتا ہوں۔ اور یہاں پران اور اپان (یہ دو قسم کی ہوائیں ہیں جو آتش حیات کو لے جاتی ہیں) کے ساتھ ملکر چاروں قسم کی خوراک کو ہضم کرتا ہوں۔

اور عبارتوں میں کرشن ان تین نظاموں سے بالاتر ہو جانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ویدیتوں کے ذی شعور اور واحد برہما سے اور سانکھیوں کے پرشہ اور پر اکرتی اور اگنیوں کی تخلیق (ایشور جیت اور

احیت سے ماوراء اور ان سے بالا ایک حقیقت اعلیٰ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کو برہات، (۲۹) آشرم برہا پریم (۳۷) میرا مکان اعلیٰ (۲۱) نشت ارفع (۲۵) کہا گیا ہے۔ کرشن اپنے آپ کو برہا کی پرانی سہا یعنی غیر فانی غیر متغیر ابدی اور غیر مقرر رحمت کہتا ہے (۲۷)۔ پرانی شہتا کے معنی ستوں کی گہری کے ہیں جس سے یہاں حال کے معنی مراد ہیں۔ کرشنا اپنے سے بالاتر ایک وجہ کو تسلیم کر کے ویدنتہ کے تمام مذاہب کے خلاف جاتا ہے۔ شکر سے لیکر ایک ہر شارح و مفسر نے اس عبارت کے ظاہری معنی کو توجیہ میں بہت کچھ ذہانت صرف کی ہے۔

وہ مکان اعلیٰ جس کو کرشن اپنے پرشوتاما اور پرشہ سے بھی نہایت اقتیاد کے ساتھ ہمیز و ممتاز کرتا ہے اور جس کو وہ اپنے سے بالاتر بتاتا ہے اور جس کا حوالہ وہ کاوی اور پرانہ (۴) وغیرہ کے صفات سے دیتا ہے۔ اور جس کو وہ ادوی پرشہ کے نام سے موسوم کرتا ہے (۵) اس کو اکثریدم اور گنی بھی کہتے ہیں۔ بالتحقیق اس ادویکتہ سے بلند بھی (یعنی لاپراکرتی) ایک اور ادویکتہ ہے (یعنی غیر مہرینا) یہ ابدی ہے اور اس وقت بھی ہلاک نہ ہوگا جب کل موجودات ہلاک ہو جائیں گی اس کو ادویکتہ (مطلق) اکثرہ (غیر متغیر) کہتے ہیں۔ اور صراط اعلیٰ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تک پہنچ کر کوئی واپس نہیں آتا۔ یہ میرا اعلیٰ و ارفع مکان ہے (۲۱)۔ وہاں سورج نہیں چمکتا نہ چاند اپنی روشنی ڈالتا ہے اور نہ آگ روشن ہوتی ہے۔ وہاں جانے کے بعد یہ واپس نہیں ہو سکتے یہی میرا اعلیٰ مکان ہے۔ اس مکان اعلیٰ میں بھگوت گیتا کے مصنف کو ایک ایسا عین نظر آتا ہے جس میں دیگر مذاہب کے اصولی تموے ل جاتے ہیں۔ یہ جو کچھ موجود ہے اس سب کی بنیاد ہے۔ اس پراوتی سے ادوتی پرشہ سے لیکر اعلیٰ سے اعلیٰ پرشہ تک قائم ہیں۔ اس سے ارتقائی عالم کے تمام عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو باشعور وجود ہے اور نہ غیر شاعر وجود ہے بلکہ عالم و معلوم اور اعلیٰ و ارفع مقرر مکان سے ماوراء (۳۷)

کرشن کی حقیقت اعلیٰ شکر کے نری گنہ برہما سے مختلف ہے۔ شکر کا نری گنہ برہما سا گونا برہما یا ایک باشعور اور کلی وجود ہے جس کو نام اور صورت

معراکہ کے مراقبے میں استعمال کرتے ہیں۔ جب ان امتیازات سے انکار کر دیا جاتا ہے تو یہ اور بھی بے بند ہو جاتا ہے (ویدہ - سوت بھاشا ۱۷۳-۱۷۴) شکر کے نزدیک ابدی اور دیا و جمل، ہم کو اس ذات سے نام اور صورت منسوب کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو اس طرح سے محدود نہیں ہے اور یہ اس کے نزدیک پر ام برہما ہے جو سب اور اس اعتبار سے اور دیا و جمل کے مخالف ہے جو اتمت ہے۔ یہ نظریہ کو اور دیا نام اور صورت کا باعث ہوتی ہے، جھگوت گیتا میں نظر نہیں آتا اس میں مایہ کا نظریہ ملتا ہے جو شکر کے آخری اتباع میں رائج ہوا ہے اس کے مطابق وہ کہتے تھے کہ پر ام برہما جو اوصاف و عوارض سے معرا اور ایک ہے جس میں ست چیت اور اتم جمع ہیں کسی ناقابل بیان طریق پر مایا میں گرفتار ہو جاتا ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ غیر موجود ہے اور اس طرح سے ارتقا یا کر یا بلکہ یوں کہو کہ تنزل ہو کر ساگونہ برہما یا ایشور بن جاتا ہے۔ اور اس کا ٹٹا کو عدم سے وجود میں لانا شروع کرتا ہے۔ یہ عقیدہ قدیم زمانہ کے متفکرین کی اس کوشش کا کہ ست اور است دونوں کے لئے ایک مشترک عین دریافت کیا جائے، ایک مضحکہ خیز ترجمہ ہے۔

دوسری طرف راجا نے ان تمام عبارتوں کو حذف کر دینے کی کوشش کی ہے جن میں کرشن اس عین اعلیٰ کو بیان کرتا ہے جہاں سے گفتگو ذہن کے ساتھ پلٹ آتی ہے، کیونکہ یہ اعلیٰ سطح فکر تک پہنچنے میں ناگاہکتی ہے۔ وہ پر م و مایہ کا ترجمہ اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ وہ احاطہ ہے جو زائن نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے جہاں کہ وہ اپنے سانپ کے تحت پر پیچھ کر دربار کرتا ہے۔ اور سانپوں کے چیم اس کے شاہ جتھر کا کام دیتے ہیں۔ اس میں وہ اپنے برگزیدہ بندوں کو اپنی غلامت سے بگڑ دیتا ہے۔ شارصین اور حاشیہ نویسوں کے ہاتھ جھگوت گیتا کی تعلیم کو جو نقصان پہنچا ہے، ایسا کسی اور ہندوستانی کتاب کو نہیں پہنچا۔ اس کا بیان سوترا کی طرح بوجھ بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود اس کے مفروضہ مصنف کے اثر کی بنا پر اس کو ہندی اور غیر ہندی تمام کتب مقدسہ میں فوقیت دی گئی ہے۔ اور اتنے حاشیہ نویسوں اور شارحوں نے اس کو اپنے خاص نظریات کی حمایت میں

استعمال کیا ہے اور اس ذیل میں اس کی ایسی درگت بنائی ہے کہ کچھ انتہا نہیں ہے اس کی تعلیم اس کی اصطلاحات و محاورات کو ایسے شارحین نے بری طرح سے خراب کیا ہے جو ادنیٰ ضمیر مطلق رکھتے تھے۔ شارح یہ معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ مصنف کیا کہتا ہے یہ کیا کہنا چاہتا ہے بلکہ اصل عبارت سے اپنے خاص نظریات ثابت کرنے کا کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی عبارت ایسی ہوتی ہے جو شارح کے خیالات کے عین طور پر مخالف ہے تو وہ اس کی قواعد و صرف و نحو کے اچھے پیچ و دیکر توجیہ کر دیتے ہیں۔ مثلاً وشنو کے چار یوں کے لئے سونا شوترہ اپنی شد ضروری لازمی ہے۔ لیکن یہ وشنو کی نہیں بلکہ رورہ کی حمد کرتا ہے۔ چنانچہ رنگرانا پنج رورہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ وہی ہے جو سمسار کے مرض کو دہ کرتا ہے (دشیوت۔ آپ۔ بھاشا ۲۳۷) اچھا ند وگہ اپنی شدید جنبہ شرفی جو سمور کہ و دیا کو ریکوہ سے حاصل کرتا ہے اس شو در کہا گیا ہے (ایضاً ۲۷۲)۔ (۳) چونکہ شو در برہما کا علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے شنکر اس کی توجہ میں کہتا ہے لفظ شو در شرج اور ونہ سے شتق مان سکتے ہیں جس کے معنی الم کے جوم کرنے میں۔ ویدانتا سوتر بھاشیہ کیم ۲۳۷) بھگوت گیتا ۲ کی توجیہ کے منکر و بطریق بتاتا ہے ہر جگہ ان کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ مخالف عبارتوں کی کیونکر توجیہ کی جائے اور یہ نہیں ہوتی مصنف کا فی الواقعہ خیال ہوا اس کو معلوم کریں شارح ان قوانین کے توڑنے میں جن کو ہم اس زمانہ میں قوانین شہادت کہتے ہیں جتنی زیادہ ذہانت دکھاتا ہے اتنی ہی باجداً مقلد اس کی تعریف کرتے ہیں۔ افاضل یورپ مثلاً میکس مبلر و یوسین گف نک بھی شنکر کی لفظی شبہ زوریوں کے قریب میں آجاتے ہیں اور اپنی شدوں کی عبارت کا ترجمہ کرتے وقت وہ ایسی باتیں لکھ جاتے ہیں جو اصل میں نہیں ہوتی بلکہ صرف شنکر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں وہ سب بے اشخاص کے خیالات کی ترجمانی کرتے وقت اور خصوصاً قدیم عرب باب ۱۷ کی ترجمانی کے موقع پر کوئی مترجم و شارح مصنف کی کتاب میں کچھ نہ لکھ اپنے خیالات پڑ سے بغیر باز نہیں رکھ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ہم دیانت داری کے ساتھ اس رجحان کو کم کریں اور بغایت اس امر کی کوشش کریں کہ ان میں

تیسرے شخص کے خیالات داخل نہ ہوں۔  
 گڑ بڑ اور ابتری کے اس بڑے سبب کے علاوہ ایک اور نہایت ہی  
 قوی سبب بھی کارفرما رہا ہے۔ ویدانتا کے یہ مختلف مذاہب سب کے سب  
 ہندوستان کے دور حاضر میں الہامی مذاہب بن گئے ہیں۔ ویدانتا کو چونکہ سچا  
 مانا گیا ہے اس لئے یہ محسوس کیا گیا ہے کہ دیگر مذاہب کو بھی اس میں ضم  
 کر لیا جائے۔ اور شارن نے یہ ضروری سمجھا ہے کہ سانکھیہ پر واماسہ اور  
 وستی شیکہ مذاہب میں بھی خدا کو داخل کر لیا جائے۔ جس طرح لکھنوی  
 اور گناڈھیں نہ تو جگہ ہے اور نہ ان فلسفوں کو اس کی ضرورت تھی۔ یوگ کے  
 ایشور اور نیاس کے پر ماتا ویدانتا کے برہما کو ملا دیا گیا۔ اور برہما پر ماتا،  
 پرشوتما اور ایشور کا جہاں کہیں بھگوت گیتا میں تذکرہ آیا ہے۔ ان کو ایک ہی  
 سمجھا گیا ہے۔

یہ جذبہ ازمنہ قدیمہ میں اس ضرورت سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا ہے کہ  
 ادویتہ کو دیگر مذاہب سے بڑھایا جائے۔ اس کے لئے یہ عجیب و غریب  
 نظریہ قائم کیا گیا ہے کہ عارضی طور پر دیگر مذاہب کی صداقت کو اس لئے  
 تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ یہ ادویتہ کی جانب لے جاتے ہیں۔ اس نظریہ کے بانی  
 مادھو سدھانہ مہر سونی اور دجنا بھکشو ہیں۔ مادھو سدھانہ نے اس کو اپنی کتاب  
 پرستھانہ بھدہ میں اور دجنا بھکشو نے سانکھیہ پر وچنہ بھاشہ میں بیان کیا  
 ہے (دیکھو میسور کی اصل سنسکرت کے نسخے ۳ صفحات ۱۹ تا ۲۰) وہ  
 بدیہی حقیقت جس سے ہر شخص واقف ہو سکتا ہے انسان کے خود اپنے  
 شعور کی متغیر حالتوں کے تجربات ہوتے ہیں جن کو ہندی فلسفہ میں چنوتی  
 کے تغیرات کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات ان کے اصطفا ف کرنے ان کو  
 کلیات کے ذیل میں جمع کرنے کی کوشش کا نام ہے جو ان کو مرتب اور باقاعدہ  
 کر دی گئی، اور تجربہ ذاتی کی پریشانی اور گڑ بڑ کو ایک فہمیدہ دنیا میں بدل  
 دے گی، ان اصولوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ذہنی تعقلات ہوں نہ کہ  
 ذہن سے علیحدہ خارجی حقائق۔ ذہن اپنے عمل کی باقاعدہ اور مرتب طریقوں

رہبری کرنے کے لئے اپنے تجربات کی تحلیل کرتا ہے تاکہ تجربات اور یادداشتہ کے جھوم میں ایک لاوارثی شے بن کر نہ رہ جائیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف اذہان مابعد الطبیعیاتی تحلیل کے مختلف طریقوں کی طرف مائل ہوتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ خود اذہان کا مزاج مختلف ہوتا ہے۔ لہذا غیر متناقض مابعد الطبیعیاتی فلسفہ خود ذہن متفسر کے تمام تجربات کی توجیہ کر دیتا ہو اسی قدر صحیح ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی دوسرا فلسفہ ہو سکتا ہے۔ اصول کائنات مادی یا ایسے خارجی حقائق نہیں ہیں جن تک انسان پہنچ سکتا ہو یا جن کو حاصل کر سکتا ہو کسی خاص فلسفہ کو اعتقادِ اصح سمجھنا کوئی قابل تعریف یا لائق تحسین امر نہیں ہے لیکن ہر ذہن کو اس امر کی تحقیق کرنی ہوتی ہے کہ کونسا نظام اس کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ کونسا طریقہ تحلیل اس کو متاثر کرتا ہے۔ اس طریقے کے مطابق یہ اپنے تجربات کی تحلیل کرے، اس کو کائنات میں اپنی قدر و منزلت معلوم کرنے کی تعلیم دے تاکہ وہ منور کن شعور جو اس کے ساتھ وابستہ ہے ذہن آزاد ہو اپنی اصلی بلند پروازی کرے جہاں سے کہ پھر یہ قید کی طرف نہ عود کرے گا۔



# باب

## عمل کائنات

اس سوال کے بھی خفیہ جواب دیئے گئے ہیں کہ عمل کائنات کی کیا نوعیت ہے۔ اور اس کے غیر متناہی تحول کی تہ میں کونسا مادی تغیر مضمر ہوتا ہے وہ مادہ جس سے اشیائے عالم بنے ہیں اس کو ایادانہ کا رنم کہتے ہیں۔ گذشتہ باب میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ، نباتی و شیشک فرقتے کے فلاسفہ اس کو مختلف الال بتاتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات نو مختلف جوہروں سے ملکر بنی ہے۔ اور باقی تمام مذاہب کے فلاسفہ عالم کی علت مادی کو یکجہنس قرار دیتے ہیں۔ سانکھیہ یوگہ مذہب کے فلاسفہ اس کو غیر شاعر اور بے حس مادہ کہتے ہیں۔ اور باقی مذاہب کے فلاسفہ کے نزدیک یہ باشعور برہما ہے۔ اسی بنا پر دو مخالف نظریئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پہلا نظریہ ابرہہ داوہ ہے جو سالمات کی ترکیب سے متعلق ہے۔ اور دوسرا پری نام واوہ ہے جو نظریہ تبدیل ہے۔ پہلا نظریہ یہ کہتا ہے کہ سالمات مادہ مٹی اگ اور ہوا ابرہہ ایادانہ ہیں جس کے لغوی معنی پیدا کرنے والے مادہ کے ہیں یعنی ایسے مادہ کے جو تمام اشیائے عالم کا مبداء ہوتا ہے۔ لیکن اشیائے منتقل ہونے سے خود اس کی خاص نوعیت میں فرق واقع نہیں ہوتا جس طرح سے کہ پھر ان جانے کے بعد سوت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور یہ اپنی مخصوص

نوعیت بطور سوت کے باقی رکھتا ہے۔ دوسرے نظریہ کے بموجب عالم کی علت پری نام یا پادانیم یعنی ایسا مادہ ہے جس کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور جب یہ اشیا میں منتقل ہوتا ہے تو اس کی ماہیت اصلی باقی نہیں رہتی جس طرح سے کہ دودھ جب دہی بن جاتا ہے یا پھول جب پھل بن جاتا ہے تو اس کی امتیازی خصوصیت معدوم ہو جاتی ہے۔

عمل کائنات کی نوعیت کے متعلق نظریوں کا یہ اختلاف تعلق علت و معلول کے متعلق اختلاف خیال کا باعث ہوا۔ نیائے و شیشیکہ مذہب کے فلاسفہ است کاریہ وادہ کے قائل ہیں۔ اس نظریے کے بموجب معلول میں علت کا وجود نہیں ہوتا ہے۔ دیگر مذاہب اس کے مخالف نظریے است کاریہ وادہ کے قائل ہیں۔ اس نظریے کے بموجب علت و معلول ایک ہوتے ہیں اور معلول میں علت بالقوۃ طور پر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔

### ۱۔ ارمہ وادہ

کناؤہ و شیشیکہ سوترے۔ ۲۔ ۷ میں کہتا ہے کہ علی اور معلولی جواہر ایک نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان میں وحدت اور عینیت کا وقوف نہیں ہوتا۔ سوت اس کیڑے کا سبب ہوتا ہے جو اس سے بنتا ہے لیکن ہم سوت کو کیڑے سے مختلف خیال کرتے ہیں۔ پس علت و معلول کا تعلق ہم وجودی یا سم وایہ کا تعلق ہے۔ ”جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کیڑا یہاں ہے تو یہ علت و معلول کی ہم وجودی ہوتی ہے“ (ایضاً ۷۔ ۲۔ ۲۶) سوت اور ایک ایسے برتن کا تعلق جس پر یہ پڑا ہوا ہے عارضی ہے لیکن چٹائی اور اس گھاس کا تعلق جس سے یہ بنی ہے اصلی ہے۔ ایک جوہر کو اس بنا پر علت کہتے ہیں کہ یہ معلول کے اندر موجود ہوتا ہے“ (ایضاً ۷۔ ۲۔ ۱) کائنات کے جوہر اصلی کل اشیا کے اسباب ہیں جو ان کے اختلافات سے عالم وجود میں آتی ہیں۔ یہ جوہر ترکیبی ان اشیا میں اپنی اصلی نوعیت باقی رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ایسی چیزوں کا بھی باعث ہوتے ہیں

جن کے اندر ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو ان میں پہلے موجود نہ تھے۔  
ایک معلول کا اس سے پہلے (کہ یہ عالم وجود میں آئے) وجود نہیں ہوتا۔  
کیونکہ اس وقت افعال و اوصاف اس سے منسوب نہیں کئے جاسکتے  
(ایضاً ۹۔ ۱۰۔ ۱۱)

اس موضوع کی طرف گوتم نیامے سوتر میں اشارہ کرتا ہے۔  
ان میں سے پہلا سوتر تو مخالف نظریہ (پر واپاکشتم) کی تشریح کرتا ہے  
اور بعد کے دو سوتر مصنف کے نظریہ سدھانتھ کو ظاہر کرتے ہیں یہ  
حسب ذیل ہیں۔

معلول اپنی پیدائش سے پہلے نہ تو لاشے ہوتا ہے اور نہ شے  
میتا ہے، اور نہ شے لاشے ہوتا ہے کیونکہ شے اور لاشے متضاد ہیں  
اس پر واپسیا بانہ تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے قبل اس کے کہ ایک معلول  
عالم وجود میں آئے یہ لاشے نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس کے عالم وجود میں  
آنے کے لئے مادہ کا جو نا نہ وری ہے یعنی ایک خاص شے کے بنانے  
کے لئے ایک خاص جسم کا مواد ہونا لازمی ہے کیونکہ ہر قسم کے مواد سے  
کل چیزیں شمس بنائی جاسکتی ہیں۔ اس لئے اس کو لاشے نہیں کہا جاسکتا اس کو  
شے بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ایسی شے سے کسی امر کی نسبت کرنا جو پیدا  
ہوئے دہی ہو اور ہونے پر پیدا نہ ہوئی ہو جائز نہیں ہے۔ یہ شے لاشے  
بھی نہیں ہے کیونکہ شے اور لاشے ایک دوسرے کی ضد ہیں شے تو  
ایک شے کے وجود کا اثبات ہے اور لاشے اس کے وجود کا انکار۔  
یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں، اور ایک نہیں ہو سکتے۔ اس استدلال کی گوتم  
آئیندہ دو سوتروں میں تردید کرتا ہے جو شے پیدا ہوتی ہے، وہ اپنی پیدائش سے  
پہلے فی الواقع لاشے ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم اس کی پیدائش اور ہلاکت دونوں کا مشاہدہ کر  
ہیں (ایضاً ۱۱) مگر پیدائش سے قبل معلول لاشے ہوتا ہے، مگر اس کا تعین تو توہن سے ہوتا ہے،  
یعنی ذہن اس کا تھقل تو کرتا ہے، (ایضاً ۱۵)

و شیشیکہ اور بنائے مذہب کے فلاسفہ کو یہ نظریہ اپنے حکیمانہ مزاج کی

بننا پر اختیار کرنا پڑا تھا جو مابعد الطبعیاتی مزاج سے مختلف ہے جب ہم کائنات کے واقعی ہر ضات سے بحث کرتے ہیں ان کی تحلیل کرتے اور کچھ ان کو ترکیب دیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں اجزائے اندرجو اوصاف موجود ہیں ہوتے وہ ان میں اس وقت پیدا ہو جاتے ہیں رجب ان کی ترکیب سے کوئی شے بن جاتی ہے۔ پس است کاریہ وادہ اختیار کی حکم بننا پر عالم وجود میں آیا ہے۔ ہمدی فلسفہ کے بعد کے دوروں میں یہ نظریہ اپنے حریف ست کاریہ وادہ سے دب جاتا ہے اور اس کے دیکھانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ قدیم و شیشیکہ اور نیائے فلاسفہ نے جو علم کی بنیاد رکھی تھی اس میں لفظی ہمت ادہرمیوں اور مبیسود مسناظروں کا بہت غلبہ ہو گیا بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ یورپ میں یونان کے قدیم علوم کا اہل مدیسہ کی منطق نے کھلا کھونٹ دیا تھا۔ رہا یہ امر کہ است کاریہ ایک طرح سے عقل ہے اس کو دور جدید کی سائنس بھی تسلیم کرتی ہے چنانچہ سیر آرمور راج کی کتاب حیات وادہ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے اس کی تصدیق ہو یا یہ بھی ممکن ہے کہ سالمات کے ایک مجموعہ میں ایسا وصف یا خاصہ ہو جو انفرادی طور پر کسی ایک میں خفیف سی مقدار میں بھی نہ ہو (ایضاً ص ۱۷۹) یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ اجتماع سے صرف کئی تغیرات عالم وجود میں آتے ہیں اور کیفیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا نئی کیفیات داخل ہو جاتی ہیں اور ایسی حالتوں میں داخل ہوتی ہیں جو مرکب مجموعہ کی پیدائش میں اہم ہوتی ہیں“ (ایضاً ص ۱۸۰) کہا جاسکتا ہے کہ سورج ایک تا ایک سیارہ سے صرف جسامت میں مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں اپنی جسامت ہی کی بنا پر وہ کشش ثقلی سکڑن اور زلزلہ تخفیف واقع ہوتی ہے جس سے حرارت کی وہ مقدار پیدا ہوتی ہے جو سالمات کے مجموعے کو نہایت ہی شدید حرارت کی حالت میں باقی رکھتی ہے، جس سے یہ اس لائق نیت ہے کہ چند دنیاؤں کے لئے روشنی اور حیات کا مرکز بن سکے۔ سورج کی تہا زت ایک ایسا وصف ہے

جو اس کی عظیم نشان جسامت کا نتیجہ ہے۔ ایک چھوٹے اور پائیدار سورج کا وجود ناممکن ہے۔ پس سالمات کے مجموعے میں ایسے اوصاف ہو سکتے ہیں جو انفرادی طور سے ان میں قطعاً نہ تھے (ایضاً ۷۲، ۷۳)۔

نیا نئے و شیشیکہ فلاسفہ کے اس نظریے کو کہ کائنات سالمات اور غیر سالماتی جوہروں کے اتصال و افتراق کا نتیجہ ہے آرہے وادہ کہتے ہیں و شیشیکہ سوتر کا اساسی اصول ”دریونانی دریونا ترم آرہانتی“ (ایضاً ۱۰-۱۱) جو اہر اور جوہروں کی پیدائش کا باعث ہو گاتے ہیں لیکن ان میں وہ اپنی نوعیت ضائع نہیں کر دیتے۔ غالباً در مانج جیسا کہ اپنے سری ہاشیہ ۱۵۱-۱۵۲ میں کہتا ہے) لفظ آرہے در اصل آلہ تھا جس کے معنی چھوٹے پکڑنے کے ہیں۔ اور و شیشیکہ کا تعقل عمل کائنات کے متعلق یہ ہے کہ عناصر کے ایک دوسرے سے ملنے سے اشیاء عالم وجود میں آتی ہیں اور جب تک یہ اجتماع باقی رہتا ہے اس وقت تک کے لئے مجموعے میں نیا و صف پیدا ہو جاتا ہے۔ جب شے ہلاک ہو جاتی ہے تو سالمات متفرق ہو جاتے ہیں، اور وہ و صف ناپید ہو جاتا ہے اب سالمات ایک نئے مجموعہ کی صورت میں ترکیب پانے کے لئے بالکل آزاد ہوتے ہیں۔ یہ تعقل بالکل وہی ہے جو جدید کیمیا کے سالماتی نظریہ میں سالمات کے طرز عمل کے متعلق تصور میں دکھایا جاتا ہے۔

سالمات کا تعقل اس طور پر کیا گیا تھا کہ یہ ”گو نہایت ہی باریک غیر مرئی قابل تقسیم اور اجسام قدیم ہوتے ہیں۔ مگر ان کے مجموعے قدیم نہیں ہوتے“ (فلسفہ ہنود مصنفہ ڈیوی ص ۱۲۱) ان کو انود جوہر یا پرم انود جوہر (اصلی) کہا جاتا تھا۔ دو سالموں کے ملنے سے (ووی انوکہ) دو جوہر یا مکشرہ بنتا ہے اور مکشات کی ترکیب سے اشیاء عالم وجود میں آتی ہیں۔

دنیا کی مختلف چیزوں کی پیدائش اور ہلاکت کا سبب چار قسم کے سالموں کا اتحاد و افتراق ہے۔ ذیل میں سیاہ مٹی سے سرخ برتن پیدا ہو جانے کا بیان جو دیا گیا ہے وہ سد ہانتہ مکتاومی سے ماخوذ ہے

اور مثال کے طور پر ظاہر کرنے کے لئے نقل کیا گیا ہے کہ شیشک کے صحیح خیالات جدید سائنس کے اعتبار پر طریقے کی مدد کے بغیر کیونکر منزل پذیر ہو جاتے ہیں۔ آگ سے تل جانے کی بنا پر سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے جو کچے برتن کے دوی انوکہ یا کمثرت کی صورت میں جمع ہوتے ہیں۔ اس سے سالمات میں باہم افتراق ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماع ٹوٹ جاتا ہے، جس سے کمثرات پیدا ہوئے تھے۔ اس سے کمثرات معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس سے اصل سالمات کی سیاہی معدوم ہوتی ہے۔ اور اس کی جگہ سرخی لے لیتی ہے۔ اس کے بعد وہ فعل ہوتا ہے جو دارمہ (ایک نئی شے کی پیدائش کے تابع ہے۔ اس کے بعد سالمات اس جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں، جس میں وہ عارضی طور پر تھے۔ اس کے بعد پہلے اجتماع میں تفرق پڑتا ہے۔ اس کے بعد سالمات سرخ پکا ہوا مٹی کا برتن پیدا کرنے کے لئے جمع ہوتے ہیں اور کمثرات پیدا ہوتے ہیں اور کمثرات میں سرخی آتی ہے۔ الفاظ کا یہ جال غیر محدود وجودت و ذکاوت سے تیار کیا گیا ہے اور موجودہ زمانے کے نیائے و شیشک کے ہندو فلسفی کے مطالبات کو پورا کر دیتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ طبیعیات کے مطالعے میں میں نے اپنا فریضہ ادا کر دیا ہے لا تعداد اور لا انتہا مباحثے جن سے شیطان کمال کا اظہار ہوتا ہے تفریح طبع کا باعث ہوتے ہیں اور اس کی طبیعیاتی تحقیق کی جبلت کو تشفی بخشتے ہیں۔

سالمات کا یہ پیچیدہ رقص کس نے ایجاد کیا گذشتہ باب میں یہ کھچکے ہیں کہ کناؤہ کے سوتر کسی خالق اکبر کے قائل نہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سالمات کو پہلے پہل کس نے حرکت دی اور عمل کائنات کا کون بانی ہوا۔ کناؤہ اس کے لا اوریت کے مسلک پر عمل کرتا ہے وہ بعض افعال کے مرنی سبب کا وجود ثابت کرتا ہے۔ یہ افعال ان کے علاوہ ہوتے ہیں جو تحریک مثلاً آگ کا عمل بانس پر (تصادم مثلاً کھڑکی کا عمل یا اتصال مثلاً ساز کا اتصال گھوڑے سے) کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں

ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو ان اسباب کے سواء مری علت کی بناء پر ہوتے ہیں (مثلاً دیکھو سورت پنجم ۲) مثلاً درخت کے اندر اس کے حیاتی مادہ کا گردش کرنا۔ (ایضاً) آگ کے شعلے کا اوپر کو اٹھنا۔ ہوا کا آگے کی طرف چلنا۔ سالمات اور فیس کا پہلا عمل یہ سب ایک غیر مری پرمی ہوتے ہیں (ایضاً ۱۳) اس طرح کناؤ تخلیق کو کسی علت سے منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ پرشتہ پاؤہ خلق عالم کے متعلق جدید مہند و نظر۔ بچے کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک اس عالم میں برہا پیدا اور نشو و نما لگ کر رہتا ہے۔ برہا کے حساب سے سو سال میں اس کی رہائی کا وقت آجاتا ہے اس وقت ہشیورہ کل دنیاؤں کا مالک (سب چیزوں کو) ہلاک کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ تمام ذی حیات موجودات جو سمسار میں تکلیف پا رہے ہیں، ایک رات لہام پالیں۔ اس وقت تمام رشتہ (غیر مری و بالقوہ نتائج افعال) اور تمام ایسی موجودات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اجسام آلات حس اور بڑے عناصر کی علت ہوتے ہیں پھر ہشیورہ کی خواہش کے عمل اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے ان سالمات میں ایک طرح کا افتراق پیدا ہوتا ہے جن سے جسم اور آلات حس بنے ہیں۔ اس طرح سے ان کا استحاد ختم ہو جاتا ہے اور وہ پرمانس یعنی اصلی سالماتی حالت میں ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہی حال بڑے عناصر یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کا ہے ان میں سے ہر ایک ایک سبب کی بنا پر خراب ہوتا ہے اور اپنے بد کے عنصر میں مل جاتا ہے۔ اس کے بعد صرف علیحدہ علیحدہ اور متفرق سالمات ہی باقی رہتے ہیں۔ اور آتما اپنے اچھے اور برے افعال کے بالقوہ ذخیرہ کے ساتھ باقی رہتی ہیں۔ بعد ازیں ذی حیات موجودات کے تجربے کے لئے ہشیورہ میں پھر خلق کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور اور رشتہ اپنے افعال و اعمال کو آتماؤں میں شروع کر دیتی ہے۔ اس اور رشتہ اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے جو ان کے سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے۔ یہ باہم ملکر دو سالمی کشرہ میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اکاش میں ایک طوفان عظیم پیدا ہوتا ہے۔

پھر اس میں اس کے ساتھ پانی کا ایک بڑا سمندر پیدا ہوتا ہے جس کا باعث سالمات مائی ہوتے ہیں اور ایک طوفان عظیم کی صورت میں بنتا ہے۔ پھر اسی سمندر میں مٹی کے سالمات کے باقاعدہ طور پر ملنے سے مٹی کا عظیم الشان انبار پیدا ہوتا ہے اور اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے پھر اسی سمندر میں سالمات آتش سے کمزرت وغیرہ کی ترتیب میں ایسا عمل واقع ہوتا ہے جس سے آتشیہ کرنوں کا ایک مجموعہ عالم وجود میں آتا ہے جو روشن رہتا ہے یہ چاروں عنصر ایشور کے حکم سے پیدا ہو لیتے ہیں تو سالمات آتش سے ایک عظیم الشان کرہ عالم وجود میں آتا ہے۔ سالمات خاک تھا رہتے ہیں۔ اس میں وہ ایک برہا پیدا کرتا ہے جس کے چار کنول نما چہرے ہوتے ہیں جو کل کائنات اور کل دنیاؤں کا جد اکبر ہوتا ہے اور اس کو حکم دیتا ہے کہ کل موجودات کو پیدا کرے۔ ہیشیورہ سے حکم ملنے کے بعد اور علم و حکم کی حیرت انگیز قوت کے ہونے کی بنا پر برہما کل موجودات کے نتائج سے واقف ہوتا ہے اور اپنی اولاد کو پیدا کرتا ہے۔ جو اس کے دماغ یا دل سے پیدا ہوتے ہیں وہ پر جا پتی منو دیورشی اور پتری ہوتے ہیں۔ چاروں ذاتوں کو وہ اپنے چہرہ بازوران اور یاؤں سے پیدا کرتا ہے۔ اور باقی تمام ذی حیات خواہ وہ اعلیٰ ہوں یا اسفل ہر ایک کو اس کو حکم کے مطابق علم مسرت اور زندگی دی جاتی ہے۔ وہ ان میں سے ہر ایک میں نیکی علم حکم اور قوت اپنی خواہش کے مطابق پیدا کرتا ہے (پرست - بہا - طبع بہائی ص ۱۹)۔

گذشتہ باب میں یہ بھی کہ چکے ہیں کہ نیاے سو تر خدا کا اس طرح تعقل کرتے ہیں کہ وہ اعمال کے ثمرات کی تقسیم کا باعث ہے۔ کیونکہ اس قسم کے ثمرات عمل کے بعد ہی فوراً نظر نہیں آ جاتے۔ آدینہ جو نیاے فلسفہ کا بہت بڑا معلم گزرا ہے، اپنی کتاب کسما بجلی میں جو غالباً بارہویں صدی کی تصنیف ہے اگل ملحدانہ فلسفوں کی تردید کرتا ہے۔ کتاب اس اعتبار سے مشہور ہے کہ مسکرت کی مذہبی کتابوں میں صرف یہی ایسی کتاب ہے جو



براہ راست خدا کے وجود کے مسئلے سے بحث کرتی ہے۔ اور یہ ایسی ہی کتاب ہے جیسی کہ اہل مدرسہ اور پرائسٹنوں نے یورپین زبانوں میں تصنیف کی ہے اس کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر باب کو کسم کے پھولوں کا ایک گچھا قرار دیا گیا ہے۔ پہلے باب میں ادینہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حوادث عالم کے لئے ایک اور شتہ یعنی غیر مافی سبب ضروری ہے۔ یہاں تک تو کناڈہ بھی قائل ہے۔ لیکن ادینہ ایک قدم اور بھی بڑھ جاتا ہے وہ نیاے اور ویشیشک کے استدلال کو ملا کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اور شتہ اس وقت تک علت کے طور پر عمل نہیں کر سکتا جب تک اس ایشور کی قوت شریک نہ ہو۔ دسماں جلی باب ص ۱۵-۱۹ اس کے بعد ماماسا کے قلعہ الحاد کو سمار کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ وید کے صحیح علم کے لئے ایک خارجی منبع کی ضرورت ہے، کیونکہ وید بھی پرلیہ کے زمانہ میں فنا ہو جاتی ہے اور تخلیق عالم کے وقت اس کے بھی دوبارہ پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی۔ پس روایتی و قدیم علم کا منبع ایشور ہے (ایضاً باب ۱) اس کے بعد وہ ان دلائل کا جواب دیتا ہے جو عموماً خدا کے وجود سے انکار کرنے میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ شہادت کے چھ طریقوں یعنی (۱) ادراک (۲) پر تہ کشہ (۳) انتاج (۴) انومانہ (۵) تمثیل (۶) اپومانہ (۷) روایت (۸) دشدہ (۹) قیاس (۱۰) ارتخا پتی (۱۱) اور غیر ادراک (۱۲) انوپہ بدھی (۱۳) سے استدلال کرتا ہے۔ استدلال کا عام میلان یہ ہے چونکہ ثبوت کے مختلف طریقے اپنی صحت و صداقت کے لئے اسی کی ذات پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کے مواجہ میں بالکل مفلوج ہو جاتے ہیں اور اس لئے اگرچہ اس کا وجود تو ثابت نہیں کر سکتے لیکن ان دلائل کی تردید کے لئے کافی ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے (ایضاً باب ص ۲۲) اس کے بعد ادینہ ماماسا کے اس استدلال کی تردید کرتا ہے کہ اگر خدا کا وجود ہو بھی تو بھی علم کا صحیح مبداء نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے معنی ایسی شے کے جانتے کے ہوں گے جو پہلے سے معلوم نہ تھی وہ اس کی صحیح علم کی تعریف کر کے تردید کرتا ہے

جو اس کے نزدیک وجدانی اور ناقابلِ خطا اور اک ہے (ایضاً باب ص ۱۷)  
 آخر میں ادینہ آٹھ اثباتی دلائل پیش کرتا ہے "معلوم ترکیب قیامِ قدیم علوم  
 و فنون شروعاتی اور دیگر مستند کتابوں کی عبارت کے یہ ثابت کیا جاسکتا  
 کہ خلقِ عالم کا باعث ایک قادرِ مطلق اور حتمی اور قیوم ذات ہے" (ایضاً باب  
 ص ۱۷) اس طرح سے نیاں اور ویشیکہ فلسفوں میں خلا پرستی کا عقیدہ داخل  
 ہوا اور یہ آج تک ہندوستانی فکر کو زیادہ تر روشنوا اور شیو کے پرستاروں کے  
 ذریعہ سے متاثر کرتا ہے۔

### ب پری نامہ وادہ

سانکھیہ - یوگہ - ویدانتا اور آگم کے گروعلت و معلول کا مختلف  
 طور پر تعقل کرتے ہیں۔ اس بارہ میں وہ سب کا ریمہ وادہ یعنی اس نظریے  
 کے قائل ہیں کہ معلول علت میں غیر ظاہر شکل میں موجود ہوتا ہے۔  
 ذیل میں وہ پانچ دلائل بیان کی جاتی ہیں جو سانکھیہ کاریکا میں اس نظریے  
 کے اثبات کے لئے قایم کی گئی ہیں کہ معلول اپنے مظاہر سے پہلے ہوتا  
 ہے۔ (۱) ایسی شے جس کا وجود نہ ہو پیدا نہیں ہو سکتی یعنی ریت پہلے  
 تیل نہیں نکال سکتے (۲) ہر معلول کے پیدا کرنے کے لئے ہم کو اس کے  
 مناسب حال مادی سامان لینا پڑتا ہے۔ مثلاً دہی جانے کے لئے ہم دودھ  
 لیتے ہیں نہ کہ پانی (۳) علت ہر معلول سے پیدا نہیں ہوتی۔ (۴) ہر فعل  
 صرف وہی فعل کرتا ہے جس کے کرنے کی اس میں قدرت ہوتی ہے  
 (۵) معلول اور علت کی ماہیت ایک ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے کی ماہیت  
 بھی وہی ہوتی ہے۔ جو کہ سوت کی جس کا یہ بنا ہوا ہوتا ہے۔ اس طرح  
 سانکھیہ ویشیکہ کے فلسفہ کو الٹ دیتا ہے۔ ویشیکہ کا فلسفہ تو یہ کہتا ہے  
 کہ سوت کپڑے کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ اس لئے کپڑا جو پہلے موجود نہ تھا  
 اپنی علت یعنی سوت سے عالم وجود میں آیا ہے۔ سانکھیہ کا فلسفہ یہ کہتا  
 ہے کہ کپڑا سوت میں بننے سے پہلے غیر ظاہر صورت میں موجود ہوتا ہے

اس لئے اس کی پیدائش ایک پوشیدہ شے کا اظہار ہے۔  
 ویدانتا سوتر کے ایک حصے (۱ دھئی کرنہ) میں ست کاریہ واوہ  
 یعنی علت و معلول کے ایک ہونے کے مسئلہ پر بحث ہے یہ کہ وہ (علت و معلول)  
 ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اس کا پتا اصل "اور اس قسم کے دوسرے  
 الفاظ سے چلتا ہے (ایضاً دیم ۴) لفظ اصل دچھا ونگیہ اپنی شد ششم  
 ۴) میں ملتا ہے "میرے پیارے جس طرح مٹی کے ایک ٹھیر سے وہ  
 تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں جو مٹی کی بنی ہیں کیونکہ تغیر صرف نام کا ہوا ہے  
 جس کی اصل زبان کے اندر ہوتی ہے"۔ اس کے بعد کے سوتر یعنی ۱۵-۱۶  
 اور اسباب بیان کرتا ہے۔ (علت کے) ادراک سے جب (معلول) موجود  
 ہوتا ہے، معلول (اصل علت کے اندر موجود ہونے سے) اس جملے میں  
 کہ میرے پیارے شروع میں یہ محض ست تھا (چھا اپ ششم ۲-۱) میں کہا جاتا  
 ہے کہ یہ عالم شروع میں محض علی وجود تھا یعنی معلول علت کے اندر مضمر  
 و مستتر تھا۔ لہذا کہ مذہب بھی عام طور پر ست کا یہ دادہ کو تسلیم کرتے ہیں۔  
 اگرچہ وہ فلسفہ کے اس مسئلہ سے بہت ہی کم بحث کرتے ہیں۔  
 ست کاریہ واوہ یعنی حقیقتہً موجود کے استمرار و بقا کا تعقل قدیم  
 و جدید ہر فلسفے کی تہ میں ہے جو شے فی الحقیقت اور صحیح معنی میں موجود ہے جس حد تک نقص  
 اس کے وجود کا تعلق ہے اس کو قید زماں سے آزاد ہونا چاہئے، ممکن ہے کہ بہت سے  
 تغیرات گزریں اور اس طرح سے اس کی ایک تاریخ مرتب ہو جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ  
 جس حد تک تغیرات کا تعلق ہے اس کے خاص متعین قسم کے زمانی علاقوں ہوں مگر  
 اس کے متعلق یہ مشکل یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کسی خاص وقت بالکل معدوم  
 ہو جاتی ہو، یا عالم وجود میں آتی ہو، اگرچہ شکل اور عوارض ممکن ہے کہ  
 بالکل بدل جائیں بلکہ اصلی شے کا کوئی نہ کوئی ماضی و مستقبل ہونا چاہئے۔  
 اگرچہ کسی خاص سلسلہ یا ترتیب میں تاریخ آغاز و انجام بھی ہو سکتی ہے  
 مگر جو شے موجود ہے وہ اسی طرح بھی اور رہے گی۔ (الاج حیات و مادہ صفات)  
 ست کاریہ واوہ اور ست کاریہ واوہ اگرچہ نظریہ کی حیثیت سے

ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر جب ان سے عالم کی توجہ کا کام لیا جاتا ہے تو ایک کائنات دوسرے کو محال نہیں کر دیتا۔ توجہ جو سمجھ کہ ذہن سے خارج ہے اس کا تصور کرنے کی ایک ذہنی کوشش ہوتی ہے۔ توجہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ تناقض سے پاک ہو ورنہ تو یہ کامیاب نہیں ہوتی۔ لیکن غیر متناقض توجہ کائنات کے ان تمام واقعات پر حاوی نہیں ہوتی جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ست کاریہ وادہ اور است کاریہ وادہ کپراناجنگہ آجکل علمائے حیاتیات کے یہاں بہت شدت سے ہو رہے ہیں ارتقا کی تہ میں جو تغیرات مضمحل کیا وہ خلقی اسباب کی بنا پر ہوتے ہیں اور نہفقتہ اوصاف کے مظاہر ہیں؛ یا یہ جراثیم اور حیاتی ویدان کی کیمیاوی ترکیب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں؛ کیا یہ ماحول کے اثرات کی بنا پر عالم وجود میں آئے ہیں یا قدرتی تسویق و تحریک پر مبنی ہیں۔ کس حد تک خصوصیات وراثتہ منتقل ہیں تعلیم و تربیت کی کیا حدود ہیں۔ یہ تمام مسائل دونوں مفروضوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہیں۔

ست کاریہ وادہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم کا مواد بتدریج مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس سے وہ مظاہر ہوتے رہتے ہیں جن کا عالم کا ارتقا مشغول ہے۔ اس نظر سے کوپری ناہ و وادہ نظریہ ارتقا یا انارٹیا تبدیل بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے شے کا عین پری نام پیداغم یعنی اس کا وہ مادہ ہوتا ہے جس کی شکل میں تغیرات ہوتے ہیں مگر اہم اپد انم یعنی اصل میں نہیں ہوتے۔

## سانکھیہ

وہ مادہ جس میں سانکھیہ (اور یوگہ) فلسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے وقت تغیر ہوتا ہے۔ پردہ مانہ یا مولہ پر اکرتی سے جو قوت پردہ مانہ کو سزکت میں لاتی ہے، وہ برتر من ذوات نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک

ذی عقل ذات یا تو اپنے فائدے کی غرض سے عمل کرتی ہے یا پھر اس کا مقصد نفع عمل رحم و رافقت ہوتا ہے مگر ان محرکات کا اطلاق تخلیق عالم پر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کی خالق کوئی ذی عقل ہستی نہیں ہو سکتی۔ خدا جس کی کوئی خواہش پوری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اس کو عالم تسے پیدا کرنے کی خواہش سے کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کا اس کو پیدا کرنا رحم و رافقت پر مبنی ہو سکتا۔ کیونکہ پیدائش سے جو آلات حس اجسام وغیرہ نہیں رکھتے اس لئے ان کو دکھ درد کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اور دکھ درد کی عدم موجودگی میں اس کے رفع کرنے کی رحمدلانہ خواہش کیسے ہو سکتی ہے اگر (ہم یہ کہیں کہ) رحم دلی تخلیق کے بعد الم کا مشاہدہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے تو دو منطقی کے مرکب ہوتے ہیں کیونکہ ہم رحم دلی کو تخلیق کا باعث قرار دیتے ہیں اور تخلیق کو رحم دلی کا (توہ کوڈ مصنفہ واپس بتی مسہ صفحہ ۲۵۵) پس تخلیق کا محرک کور اور غیر شاعر ہوتا ہے جس طرح سے کہ بے حس و بے شعور دودہ خود بخود لگائے سے پھڑکے کی پرورش کے لئے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح سے پردھان میں خود بخود پرشہ کی رہائی کی خاطر نشو و نما شروع ہو جاتا ہے (رسان۔ کار) پھڑکے کا لگائے سے محض متصل ہونا لگائے کے تھنوں سے دودہ جاری کر دینے کے لئے کافی ہے۔ اسی طرح پرشہ اور پر کرتی کا محض اتصال پر کرتی میں ایک طرح کی حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ اب دونوں میں ایسا اتحاد ہو جائے گا، جیسا کہ اندھے اور اس لنگڑے میں ہوتا ہے، جو کہ اندھے کی پیٹھ پر سوار ہے، اور اس طرح سے عالم کی تخلیق ہو جاتی ہے (ایضاً ۲۱)۔ پرشہ تو لنگڑی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عمل کی قوت نہیں ہوتی۔ پردھان اندھا ہے کہ اس میں شعور کا نور موجود نہیں ہے۔ جب یہ متحد ہو جاتے ہیں تو اتحاد کی بنا پر غیر شاعر یا شعور معلوم ہونے لگتا ہے اگرچہ گن عمل کرتے ہیں مگر غیر عامل پرشہ، ایسی ہو جاتی ہے کہ گویا کہ وہ خود عامل ہے۔ (ایضاً ۲۰) اس اتحاد کا پہلا نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس حالت جمود میں خلل واقع ہوتا ہے جو گنوں پر پرلیہ کے دو میں طاری ہتی ہے

اور جب کہ مادہ اوکتہ یعنی غیر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف تئاسیوں کے ساتھ ملتے ہیں اور اس طرح دو ارتقا کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ ارتقا تین متوازی راہوں میں جاری رہتا ہے (۱) کائناتی یعنی ادھی دیوتا (۲) ذی حیاتی یعنی اوصا تاتا اور غیر ذی حیاتی ادھی بھوتا۔

پردھان کے پرشہ سے ملنے کا پہلا حاصل دو کارہ (بدھی ہے خواہ تو یہ حلقہ کائنات میں ہو یا ذی حیات میں۔ پرشہ کے عقلی نور کا بے عقل پردھان پر عکس پڑنے اور خالص موضوعیت اور معرفیت کے تقابل و امتیاز کے رفع ہو جانے کا یہ پہلا نتیجہ ہوتا ہے۔ موضوع و معروض کے ایک ہو جانے سے جو یقین پیدا ہوتا ہے، وہ تمام ذہنی اعمال کی تہ ہیں ہوتا ہے۔ ایک واحد فعل کے وقوف میں موضوعیت و معرفیت کی ایک رخی میں جو تقابل ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے۔ مگر ابتداً تو تقابل محض یہ باطن مجھ ہوتا ہے اس قسم کے عمل میں اس حلقہ کی محدودی فوراً اپنا اثر کر جاتی ہے اور یہ جبلت عقل کی دو گونہ حرکت میں تقسیم ہو جاتا ہے اور یہ دو مختلف کریمیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ تصور کی موضوعیت سے اس طرح پر تجاوز کر جاتا ہے کہ اس میں عالم موجود داخل ہو جاتا ہے، اور عقل و فکر جو موضوعی ہیں ان میں معرفیت آجاتی ہے اور اس معرفیت سے حقیقی و واقعی معلوم ہو جاتی ہے یہ اپنے مجرّد یقین کو بھی پر کر دیتا ہے۔ دوسری طرف یہ معرفتی دنیا کی ایک رخی سے بھی تجاوز کر جاتا ہے جس کو اب محض علامت یا ایسی اشکال و عوارض کا مجموعہ سمجھنا جاتا ہے جو محض خیالی ہیں یہ موضوع کی داخلی ماہیت کی بنا پر اس دنیا کی اصلاح کرتا ہے جس کو یہاں حقیقی معنی میں خارجی قرار دیا گیا ہے۔ اول الذکر صداقت کے تحقیق کرنے کی جبلت ہے۔ اس کو صحیح معنی میں وقوف کہتے ہیں۔ یہ تصور کا نظری عمل ہوتا ہے۔ دوسری جبلت خیر ہے۔ یہ تصور یا ارادہ کا عمل فعل ہے۔ (منطق بگھل مترجمہ وال صفحہ ۱۳۶)۔ پس یہی کائنات کی جڑ ہے برہما عالم کا

لہ۔ برہما اور دیگر مبود اسی طرح سے پرشہ ہیں جس طرح سے کہ معمولی انسان ہوتے ہیں۔

خالق ہے۔ کرشن بھگوت گیتا کائناتی پرشہ کی زبان سے کہتے ہیں کہ تمہارے نزدیک محنت برہما یوتی ہے۔ اس کے اندر میں جبر تو م کو دھل کر دیتی ہوں۔ اسی سے اے بھرت تمام ذی حیات عالم وجود میں آتے ہیں۔ اے کنھئیہ ان تمام موجودات کے لئے جس مائی اشکال ارحام میں پیدا ہوتی ہیں برہما محنت تو یونی ہے اور میں باپ ہوں یعنی بیج کے ڈالنے والا۔

بدھی سے اہمکارہ یعنی شعور ذات اور (لازمًا) دیگر شعوروں کا عضو عالم وجود میں آتا ہے۔ ممیز شعور کی خفیف سی جہلک کے بعد وہ نوبت آتی ہے جب انسان اپنے آپ کو اس متعین حصہ کان میں سمجھنے لگتا جس کو اس کا جسم (کنھئیہ یا لطیف) غمیرے ہوئے ہوتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ تو انا ہے اور یہ غیر انا ہے۔ اب اہمکارہ کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ اضافی شعور ممکن ہوتا ہے جس سے ہم واقف ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ اہمکارہ مادہ کا فعل ہے۔ کیونکہ جب تک پرشہ اپنے آپ کو مادہ کے ایک حصہ سے منسوب اور دوسرے حصوں کو اپنے سے علیحدہ نہیں سمجھتا ہے اس وقت تک انا اور غیر انا کا وقوف پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ کائناتی معبودوں (دیوتاؤں) انسانوں اور ان جانوروں پر صادق آتا ہے جو انسان سے بہ اعتبار ارتقا ادنیٰ درجہ پر ہیں کائنات اہمکارہ رورہ ہے۔ انسان کے شعور ذات کی سب سے بڑی ترقی یہ ہے کہ وہ رورہ کے ساتھ واصل ہو جائے۔ اسی لئے شکر اچار یہ اپنے اکثر شیو ستوتروں کو ٹیپ کے مصرعے بنا دیتا ہے مثلاً شیو ہم (میں شیو ہوں) "شیوہ کیو ابو ہم" (میں خالص شیو ہوں) پر تہہ گاتا شیوہ ہم (میں شیو ہوں جو مراقبہ نفس کا انا ہے)۔

اہمکارہ سے ادھیاتمہ (فرد) میں گیارہ آلات نشو و نما پاتے ہیں اور ادھیہ دیوہ اور نینا ادھی بھوتہ خارجی کائنات میں ان کے مطابق گیارہ دیویاں پیدا ہوتی ہیں۔ تجس (روشن) اہمکارہ کا نشو و نما دیویوں میں

ہوتا ہے۔ سا توک یا دیکھا ریکہ اہمکارہ سے جس پر جس کا عمل ہوتا ہے  
منس یعنی پانچ آلات جس اور پانچ آلات عمل پیدا ہوتے ہیں جس سے  
کل گیارہ آلات ہو جاتے ہیں۔ تاریک انانیت یقینی تادمہ اہمکارہ پانچ  
نقشہ تروں میں بدل جاتی ہے۔ (ایضا ۱۴ - ۱۵) اس طرح پر اس سے گونہ  
ارتقا کا آغاز ہوتا ہے جس کا پورا خاکہ ذیل کے نقشہ سے واضح ہو جائے گا۔

ادھی بھوتہ	ادھی دیوہ	ادھی تھم
(دھارجی)	(کائناتی)	(انفراوی)
تبعین	پرمما	بدھی
انائیت	رورا	اہمکارہ
سنگلیہ	چند رہ	منس
آواز	الحاش	کان
لمس	واپو	جلہ
نظر	ایہیہ	آنکھ
ذائقہ	دارونہ	زبان
بو	زمین	ناک
گویائی	اگنی	آواز
گرفت	اندر	ہاتھ
خرام	وشنو	پاؤں
اخراج	مترہ	الہ پا پو
آنند	پر جاپتی	پاسخندہ

ان میں سے پہلے تین آلات علم و عمل ہیں۔ اس کے بعد کے  
پانچ آلات علم ہیں۔ اور آخری پانچ آلات عمل ہیں۔ یہ تیرہ کرنہ (آلات)  
پانچ پرانوں پانچ مہا بھوتوں پر دھانوں اور پرشوں کے ساتھ ملکر کائنات  
کے پچیس تتوے (اصول) ہو جاتے ہیں انہیں شے بیان کرنے سے سائنکیہ  
مذہب سائنکیہ (دشمار) کیا جاتا ہے۔



لفظ تنماترہ کے معنی محض وہ کے ہیں اور مراد اس سے جس کا خالص جوہر ہے جس کا تعلق مادہ لطیف کی ایک صورت متغیرہ کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ اس کا روشن (ساتوہ) پہلو ایک آلہ حس کی بنیاد بن جاتا ہے۔ اور اس کا تاریک (تامسہ) رخ اس کے حسی معروض کا مادہ بن جاتا ہے جس کو سکشمہ بھوتہ کہتے ہیں۔

یہ نقل کہ آلہ حس اور وہ معروض جس میں کہ جس ہوتی ہے اور جو جس کو پیدا کرتا ہے ایک ہی مادی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں اس تصور کے مطابق ہے جو ہندو فلسفہ کی تہ میں مظہر ہوتا ہے۔ مغربی حکمت نے حصوں کے خارجی اسباب کی اس طرح پر تعمیم کر کے یہ سالمات مادی کے ارتعاشات ہوتے ہیں فلسفہ کو بھی مشکل میں مبتلا کر دیا ہے جس کو یہ تحلیل کی کسی پرواز سے بھی کبھی جس جیسی شے کے مطابق نہیں کر سکتا۔ سانکھیہ تنماتروں (مثلاً خالص آواز) کو آلہ حس اور خارجی دینا دونوں کے اندر موجود مانتے ہیں۔ آلہ حس بننے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس پر ستوہ عمل کرے ستوہ کے عمل کے بعد یہ ایک روشن شکل اختیار کر لیتا ہے سکشمہ بھوتہ یعنی عنصر لطیف بننے کے لئے یہ تامسہ یعنی بے نور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور جب ان دونوں شکلوں یعنی آلہ حس اور معروض کا اتصال ہوتا ہے تو آلہ حس کے معروض کو روشن و نور کر دینے سے حس پیدا ہوتی ہے۔ یہ نقل کہ جس عقل کی ایک شکل یا اس کا وظیفہ و عمل نہیں بلکہ مادے کا ایک جزو ہے شاید کچھ حیثیتان معلوم ہو مگر اس کا سمجھنا اس قدر دشوار نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ بوجہ وجود مادے کے نہایت ہی چھوٹے ذرات کی شکل میں ہوتا ہے جو شبہ و ارجیزوں سے خارج ہوتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں روشنی کو بجلی کی ایک صورت خیال کیا جاتا ہے۔ اور کل مادہ بجلی ہے۔ پس روشنی کے ذرات بھی مادے کے نہایت ہی چھوٹے سالمات ہوتے ہیں۔ اگر اس کو باقی تینوں حصوں تک وسعت دی جائے تو یہ سمجھ میں آنا ناممکن

نہ ہو گا کہ پانچوں حسین مادے کے پانچ (مابعد الطبیعیاتی) عنصر ہیں جس سے کہ اشیا اور آلات جس جن سے کہ ان کا اور اک ہوتا ہے نشوونما یا کر عالم وجود میں آئے ہیں۔ طبیعیات کائنات کی اس طرح سے تصویر کھینچنے کی کوشش کرنا ہے کہ کائنات کی پیچیدہ اشیا کے عمل کو میکائیٹکی نمونوں کے عمل پر قیاس کرتی ہے۔ ان کا میکائیٹکی نمونوں کی طرح نقل کرتی ہے۔ اس کے نمونے عملی توجہ میں نہایت مفید ہوتے ہیں۔ یہاں تک علمی تقدیرات و مفروضات کا قیام کرنا جائز ہے۔ مگر جب انسان اس سے تجاوز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ نظام کائنات ان نمونوں کی نقل ہے جن کا حکیم نقل کرتا ہے تو اس کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں کہ عمدہ حکمت میں بری قسم کی مابعد الطبیعیات مداخلت کر رہی ہے۔ کائنات کی جو توجہ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے صحیح ہو سکتی ہے وہ یہی ہے اس کو پانچ حسوں یا جیسا کہ ہندو کہتے ہیں تنماتروں میں تحلیل کیا جائے۔ یہ تنماترے ایشیشہ (تغوی معنی ہیں غیب محض) ہوتے ہیں جن کا اور اک صرف معبودوں کو ہو سکتا ہے جن کے آلات حس لطیف ہوتے ہیں۔ جب یہ ویشیشہ یعنی محض بجاتے ہیں تو ان سے اجسام لطیف پیدا ہوتے ہیں، ایسے اجسام جو ماں باپ اور مہا بھوتوں (تجربی عناصر) سے پیدا ہوتے ہیں (ایضاً ۴۳)۔ تنماتروں کا پہلے ایسے تجربی عناصر میں ارتقا ہوتا ہے جن کو مہا بھوتہ یا ستلہ بھوتہ (عناصر کثیف) کہتے ہیں۔ شبد آتماترے سے ستولہ اکاشہ کا ارتقا ہوتا ہے۔ یہ وایو تنماترے سے ملکر وایو ستلوہ بنتا ہے، اور اسی طرح سے ہر کثیف عنصر یعنی مہا بھوتہ میں اس سے پہلے کے تمام عناصر ہوتے ہیں جو اس کی تخصیص و امتیاز کی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اس عمل تخصیص کو پنجی کرنا یعنی پنج گنا کرنا کہتے ہیں۔ یہ عناصر کثیف اس طرح سے نشوونما پا کر ایک طرف تو عالم طبیعی کے معروضات و اشیا بجاتے ہیں اور دوسری طرف ایسے طبعی اجسام بجاتے ہیں جن کے طبعی آلات حس ہوتے ہیں جن کے اندر ریشوں کو حلال کر لینے کی عادت ہوتی ہے۔ ان اجسام کی تخلیق ننگہ کھمبہ مگر کہ سنی ارتقائے اجسام کہلاتی ہے،

جن کا تعلق بجاوہ لکھہ مرگہ یعنی ارتقائے خصوصیات سے ہوتا ہے۔  
 (ایضاً) یہ اجسام چودہ قسم کے ہوتے ہیں۔ جن میں سے کہ پانچ تو الوہی  
 ہیں۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں (۱) براہمہ یعنی برہما کا (۲) پراجاپتیہ خلق  
 کرنے والی نفوس یعنی نسبیوں اور رشیوں کا (۳) سومیہ قمری وجودوں کا  
 (۴) آئندہ کا یعنی ان معبودوں کا جو درجہ میں اندر کے مساوی ہیں۔  
 (۵) گاندہروا یعنی ان ذوات کا جو اندر اور اس کے ہم مرتبہ معبودوں  
 کی خدمت گذاری کرتے ہیں (۶) رکھشس (۷) یا کشہ (۸) پشاجہ شیطین  
 کی تین قسموں کا۔ نویں قسم کا جسم انسان کا ہے۔ باقی پانچ قسم کے جسم انسان  
 سے نیچے کے درجہ کے ہیں یعنی پالتو جانور جنگلی حیوانات پرندے کیٹے والے  
 جانور اور غیر متحرک چیزیں (مثلاً نباتات جمادات وغیرہ) اجسام کی یہ تین اقسام  
 یعنی الوہی انسانی اور تحت الانسانی کی ستوہ جس اور اس خصوصیت ہے  
 (ایضاً) پس معبود عیش کی زندگی گذارتے ہیں۔ انسان مصروفیت و مشغولیت  
 کی زندگی گذارتا ہے اور جو اجسام انسان سے ادنیٰ ہیں ان کی زندگی جہالت  
 و لاعلمی سے محیط رہتی ہے۔ لیکن تمام اجسام اس میں ادنیٰ ہوں یا اعلیٰ سبب  
 کے سبب اختیار کے کسی خیالی و فرضی اصول پر عمل نہیں کرتے بلکہ کائنات  
 ظاہر میں جس قسم کا بھی عمل ہوتا ہے وہ ستوہ جس اور اس کے میکائیکی عمل کا  
 نتیجہ ہوتا ہے ان تینوں قسموں کے اجسام کو اردھو و مہر و نہ اردھ کسرو نہ اور  
 تر یا کسرو نہ بھی کہا گیا ہے۔ یعنی وہ جن کی اوقات حیات اوپر کی طرف دوڑتی  
 ہے جن کی نیچے کی طرف دوڑتی ہے اور جن کی انتصاباً دوڑتی ہے (مثلاً پرچیم)  
 ان سے ارتقائی عمل مکمل ہو جاتا ہے۔ اور بہت سے اجسام  
 ہم پہنچ جاتے ہیں جن میں کہ پرشہ رہ سکتی ہے اور ان آلام کا تجربہ کر سکتی  
 ہے جو اضمحلال اور موت سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ دکشہ حاصل  
 کرنے کے بعد یہ لنگہ وہ کے تعلق سے نجات پا جاتی ہے۔ (ساخیمہ کاریگہ)

(۲) یوگہ

یوگی فلسفہ کائنات کے ارتقائے ماضی کے اس خاکے سے باطل

متفق ہیں جس کی سانکھئی تعلیم دیتے ہیں۔ لیکن یہ روح کو اس قید سے آئندہ نجات دلانے کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور ان وسائل سے بحث کرتے ہیں جو اس مستحق غایت کے حصول کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ست کاریہ واوہ کو یوگ کے سو تر ۱۲ میں تسلیم کیا گیا ہے اشیاء کی گذشتہ اور آئندہ اشکال کا وجود ان کے جوہر میں ہوتا ہے۔ مختلف نشوونما کا باعث زمان و مکان کا تغیر ہے۔ مادہ اہلی میں تمام اشکال بالقوہ ہوتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو بالفعل ہو جاتی ہیں۔ یہ یا تو مرنی ہوئی ہیں اور غیر مرنی اور گنوں کی دے تغیرات، نوعیت رکھتی ہیں۔ (ایضاً ۴-۱۴) اشیاء کی یہ غیر مرنی اور مرنی اقسام اپنے دور کا ارتقا دیکھنے والے سے متصل ہونے کی بنا پر اور اس کی خاطر سے شروع کرتی ہیں۔ اگرچہ یہ لاتعداد و تسلسل سے نفوس کے ذہنی ذخیرے جن کے ساتھ معروضات ربط پا جاتے ہیں، گونا گوں ہوتے مگر دوسرے ذہنی دیکھنے والے کے لئے یہ موجود دہوتے ہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ ربط پا جانے کی بنا پر عمل کرتے ہیں۔

مدارج ارتقا چار ہیں۔ گنوں کے (ارتقا کے) مدارج حسب ذیل مختص (دو شیشہ) غیر مختص (داوی شیشہ) ننگہ ماترہ اور انگہ (ایضاً ۱۱-۱۹) مختص (دو شیشہ) باہمیچیدہ عالم کے کل اشیاء متشکل ہوتی ہیں۔ غیر مختص سادہ اور خالص حسین (متنما ترہ) ہیں جن سے کل معروضات ترکیب پاتے ہیں اور اہم کارہ یعنی انا اور غیر انا کے وقوف کی بنیاد پڑتی ہے۔ ننگہ ماترہ خصوصیت مختص مادہ کا ایک رنگ ہے جو پر شہ کے خالص شعور پر پڑتا ہے اور اسے نفس مقید بنا دیتا ہے۔ یہ ہمیشہ انگہ بے وصف و یکساں پر وہاں ہے۔

ارتقا کے بعد کل اشیاء مسلسل عالم تحول میں رہتی ہیں کیونکہ تحول زندگی ہے۔ یہ تحول تین طرح کا ہوتا ہے دھرم لکشنہ اور اوستھ (ایضاً سوئم ۱۳) یہ سہ گونہ تحول معروضات و آلات اور اک کو متاثر کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے ہم ان کو مس کرتے ہیں (ایضاً) دھرم تغیر وصف ہے۔ مثلاً مٹی کے ایک ڈھیلے سے برتن بنا لیا جاتا ہے تو (داوی) مٹی ڈھیلے کی خصوصیت چھوڑ کر برتن کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دھرم کا تغیر ہے جو دھرمی (داوی) مٹی کو متاثر کرتا ہے۔

یہ تحول یعنی تغیر خواص دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) (درتن میں) نئی خصوصیات کی پیدائش (۲) (مٹی کے ڈھیلے کی) پرانی خصوصیات کا فنا ہونا۔ اس طرح سے دہرہ صورت کا تغیر ہے اور دھرمی یعنی مادہ مستقل و پائیدار چیز ہے۔ جانیوالی اور آنے والی دونوں طرح کی خصوصیتیں موجود ہوتی ہیں مگر جب پہلی مضمحل رہتی ہے تب ہی دوسری خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً جب مٹی کا ڈھیلہ پن (یعنی پنڈتوہ) چھپ جاتا ہے تو اس سے برتن پن کی صفت ظاہر ہوتی ہے (یعنی ٹھٹھوہ) خود دہرہ کے اندر تین طرح کے تحول ہوتے ہیں۔ جس کو (لکشنہ) تحول زمانی کہتے ہیں۔ برتن کی صورت مٹی کا دھرم ہے۔ یہ صورت بہ اعتبار زمانہ تین حالتیں رکھتی ہے۔ مستقبل حال واضی جب تک کہ برتن بنتا نہیں بلکہ صرف مٹی کے اندر بالقوہ موجود ہوتا ہے تو یہ ہونے والا برتن پن ہوتا ہے برتن بنجانے کی یہ صفت رکھتی رہتی ہے اور موجودہ برتن پن اس وقت عالم وجود میں آتا ہے جب کہ برتن صورت اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک مجسمے کا وجود اس وقت تک تو بالقوہ ہوتا ہے جب تک کہ اس کو تنگ تراش تراشنا نہیں ہے۔ تراشنا ایسا فعل ہے جو اس کے بالقوہ پن کو قابو میں رکھتا ہے اور جس سے اصل مجسمہ خود کو ظاہر کر سکتا ہے۔ جب آخر کار برتن ٹوٹ جاتا ہے تو اس کی موجودہ برتن پن کی حالت فنا ہو جاتی ہے، اور اس کی گذشتہ برتن پن کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح سے یہ سلسلہ آئندہ سے موجود اور موجود سے سابقہ حالت کا جاری رہتا ہے ہر حالت کے دو جزو ہوتے ہیں۔ نروہا اور دیوہتھانہ۔ ان میں ایک لمحہ تو محو ہونے کا ہوتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے کا۔ ایک شے کے تحول کی بہ اعتبار زمانہ اس طرح سے تحلیل کی جاتی ہے کہ ست کاریہ وادہ کا اساسی تصور جو یہ ہے کہ نہ تو کوئی نئی شے پیدا ہوتی ہے اور نہ کوئی شے فنا ہوتی ہے۔ تحول عالم کی توجہ میں بلا کسی تناقض کے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ جب لکشنہ کا سہ کو نہ تغیر واقع ہو سکتا ہے تو دھرم اپنی حالت پر برقرار رہتا ہے۔ لکشنہ کا تصور ایک صورت کی زمانی حالتوں کے سلسلہ کے طور پر جو اس سے ظاہر ہوتا ہے

ہر حالت کو ادھوا (طریق) کہتے ہیں۔ ہر ادھوا میں ایک تو نزودھا اور دیوتھانہ ہوتا ہے یعنی ایک حالت مضمر اور دوسرے حالت ظاہر۔ نزودھا اور دیوتھانہ ہمیشہ عمل کرتے رہتے ہیں۔ اگر نزودھا کو دیوتھانہ ہے اور دیوتھانہ ضعیف ہوتا ہے تو ایک خاص حالت مضمر رہتی ہے۔ اور اگر دیوتھانہ قوی ہوتا ہے تو اور نزودھا ضعیف ہوتا ہے تو اس حالت کا اظہار ہو جاتا ہے۔ اس طرح نزودھا اور دیوتھانہ کے دو پہلو ہیں۔ نزودھا میں نزودھا قوی اور دیوتھانہ ضعیف ہوتا ہے اور دیوتھانہ میں دیوتھانہ قوی اور نزودھا ضعیف ہوتا ہے۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے ہر ایک کو ادھوا سمجھتے ہیں اس طرح سے دھرم دہیری کا تحول (ذریعہ نامہ) ہے۔ لکشنہ دھرم کا تحول ہے اور اوستہ لکشنہ کا تحول ہے۔ اشیائے عالم کی دقیق تحلیل دیاسہ کی شرح یوگ سوتر سوٹھم ۱۳ سے لہو ذہے اور ہم کو نیائے وشنیکہ مذہب کی بیسود و موشنکائی کو یاد دلاتی ہے۔ اس کے اندر صرف یہ خوبی ہے۔ اگر اس کو خوبی کہا جاسکتا ہے کہ یہ مفت کہ کو غیر متناقض طور پر وئے کار لاتی ہے۔ نفسی حالتوں کے تحول کی بھی اسی طرح تحلیل کی گئی ہے مگر اس کی تحلیل کسی اور جگہ کی جائے گی۔

## ویدانتہ

جس زمانے میں ریکہ تصنیف کی گئی ہیں اسی زمانے میں یہ سوال بھی اٹھا تھا کہ وہ لکڑی اور درخت کونسا ہے جس سے زمین و آسمان بنائے گئے ہیں۔ اسے عقلندہ و فہمی طور پر اس کی تحقیق کرو کہ زمین و آسمان کو اس نے کس طرح پرکھڑے ہو کر تعمیر کیا تھا درگ وید دہم ۸-۲ اس سوال کا جواب تہتر یا برابھنہ (دو ٹم ۷-۶) دیا گیا ہے برہا لکڑی تھی، اور برہا ہی درخت تھا جس سے انھوں نے زمین و آسمان کو بنایا۔ اسے عقلندہ و فہمی طور پر تم کو بتاتا ہوں برہا وہ وہ سہارا تھا جس پر کھڑے ہو کر انھوں نے عالموں کو بنایا۔ عالم کے تشکیل کرنے کو پری نامہ کہتے ہیں۔ یعنی اشکال کا ایک غیر متغیر مادی طبقہ پر اسے گزرنے والا۔ وید سوتر یکھم ۳ میں برہا کو عالم کی علت مادی قرار دیا گیا ہے۔

کیوں کہ کہا یہ جاتا ہے کہ اس نے سوچا رکھیا میں وحدت سے کثرت میں منتقل ہو جاؤں؟ کیا میں پھیل جاؤں؟ اور چونکہ وید میں تخلیق اور فنا دونوں کو براہ راست اسی سے منسوب کیا گیا ہے جس طرح تیتیریا اور براہمہ دوم اپنی شندوں ۷-۹ و ۱۰ میں ہے جن کا اوپر اقتباس کیا گیا ہے۔ اس نے خود اپنے آپ ہی پر یہ نامہ (تیتیریا اپنی شد و ویم ۷) سے بنایا (ویدانتہ سوتریکم ۳-۲۶-۲۷)۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برہما جو ایک ذی شعور ذات ہے غیر شاعر (جدہ) مادی اشیاء میں کیوں کر مشکل ہو سکتا ہے یہ دشواری سانکھیہ کو پرانی نامہ وادہ میں پیدا نہیں ہوتی جس میں کہ غیر شاعر مادی اشیاء کا نشو و نما غیر شاعر، علیٰ ما قبل مادہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے سانکھیہ ویدانتہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے ہمارے نظریہ پر قبضہ کر لیا ہے کیونکہ دنیا اور برہما میں فرق ہے ویدانتہ سوتراس اعتراض کے جواب میں یہ کہتی ہے کہ ”دنیا میں ایسی بہت سی مثالیں نظر آتی ہیں جن میں مختلف مابہیمتوں کی چیزیں ایک دوسرے سے علت و معلول کا تعلق رکھتی ہیں مثلاً بال اور ناخن جو کہ انسان کے جسم سے نکلتے ہیں۔ بچھو گائے کے گوہر سے اور کوڑے شہد سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس عجیب و غریب جواب کے ساتھ اچار یہ ایک ایک ذیلی استدلال کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں جو ہر ایک کی خاص تعلیم سے ماخوذ ہے۔ شکر کہتا ہے۔ اس دنیا کے اندر جو چیزیں ہیں ان کا ارتقا فریب محض دو یو ارت پدی نامہ اور برہما بظاہر مادہ (دیو ارتہ اپادانم) معلوم ہوتا ہے۔ وہ دراصل برہما میں ہے۔ برہما تمام مظاہر تغیرات مثلاً ارتقا وغیرہ کی اصل ہے۔ جو اس سے (ادویہ) جہل و لاگلی، کی بنا پر ظہور میں آئے ہیں۔ اس کی حقیقی فطرت ہر قسم کے مظہری تغیرات سے بری ہے اور قطعاً غیر متغیر رہتا ہے۔ (شرح ویدانتہ سوتر دو ویم ۱-۲۷) رامہ سجاد برہما سے اس کی علیٰ حالت (دکارن اوستھا) کے اندر بھی ایک طرح کا لطیف جسم منسوب کرتا ہے۔ جو اس کے نزدیک انفرادی ارواح اور مادے کے ان مظاہر کا ہوتا ہے جو اس کی ذات کے اندر جذب

ہو جاتے ہیں۔ کاریہ اوستھا کے دوران میں جب اس عالم کا اظہار ہو چکا ہے تو اس کے اسی جسم کا ارتقا ہوتا ہے۔ خود وہ غیر متغیر (اکمیتہ) ہے۔ اس طرح سے تمام مذاہب برہما یعنی وہ ذات جو خالص شعور سے متصف ہوتی ہے اور عالم کے مابین جس کا ارتقا ہوتا ہے ایک باقی ماندہ حالت کو داخل کرتے ہیں اور جس کو وہ اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریئے کے مطابق حقیقی یا پرفریب کہتے ہیں۔ برہما اور اس باقی ماندہ حالت میں جو درز رہ جاتی ہے، یہی تمام ویدانتہ نظریات کے اندر سب سے بڑا نقص ہے۔ اسی باقی ماندہ حالت کو جسے سانکھیہ مولایا کرتی کہتے ہیں، ویدوں میں است کہا گیا ہے ”یہ اولاست تھا۔ اس سے ست نکلا۔“ (تئیر یا اپنی شد و عم ۷۔ ۱) جھاوند گیہ اپنی شد سوئم ۱۹۔ ۱) ست کاریہ پر مبنی ہے۔ ذوات ست پر مبنی ہیں (اتھروید ششم ۱۔ ۱۹) است سے شس پیدا کیا گیا ہے۔ شس نے پر جاپتی کو پیدا کیا۔ پر جاپتی نے کل چاندروں کو پیدا کیا۔ (تئیر یا برہمہ اپنی شد) ”یہ پہلے است تھا۔ لوگ کہتے ہیں کہ است کیا ہوتا ہے، رشی کہتے ہیں کہ پہلے است کا وجود تھا۔ (ست براہمہ ۱۔ ۱) پس است سے وہ مراد ہے جب اشیا کو ممیزہ ارتقا نہیں ہوا تھا۔ اور ایک عالم برکشی ویکشینی کی حالت طاری تھی جس کو یونانی میں کاؤس (یعنی گڈڈ کی حالت کہتے ہیں۔ اس حالت کو مس بھی کہتے ہیں۔ مگر اس مس میں اور

۱۔ ست عالم میں اشیا کی گونا گونی کو ظاہر کرتا ہے جس کو ہگل ڈیسس اور اسی نوناچر نے صراحتاً کہتا ہے۔ است اس کی ضد یعنی بے شکل پر اترتی ہے۔ ہر علقہ ممیزہ شکل میں ست ہگل کی ”یہ شے“ کے مطابق ہوتا ہے صرف یہ شے ہونے کی بنا پر شے ہوتی ہے اسی بنا پر ہر شے معلول ہو جاتی ہے کیونکہ بصورت دیگر ہم کو اس کا صرف شے مطلق کے طور پر وقوف ہونا لہذا یہ غیر متحد و دہوئی۔ ڈاکٹر میورا لبتہ رنگ وید کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں کہ است کے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ معنی تسلیم کریں تو کوئی محال لازم نہیں آتا۔



اس میں تین گنوں میں سے ایک ہی امتیاز کرنا چاہئے ابتداً تس کا وجود تس ہی سے جیسا کہ تسارگ وید دہم - ۳ - ۱۲۹) ابتداً صرف تس ہی تھا (اپنی ششہم ۲) تس یعنی تاریکی سے مادے کی وہ صحت ظاہر ہوتی ہے جس میں کوئی شے معروضی ظاہر نہیں ہوتی۔ مادے کی غیر ظاہر حالت کی ایک علامت پانی بھی بیان کی جاتی ہے درگ وید دہم ۱۲۹ - ۳)۔ ابتداً ساری دنیا بس پانی ہی پانی تھی۔

سرشتی کا آغاز اس ابتدائی مادے کے میجان سے ہوا صحیح معنی میں سرشتی ایک طرح کا اخراج ہے۔ توانائی کا اخراج پانی کی جانب جس سے کہ ارتقا کے کام کا آغاز ہوا ہے تخلیقی فعلیت کے اس آغاز کو قدیم کتابوں میں خواہش کہا گیا ہے پھلے اس میں خواہش پیدا ہوئی یہ خواہش ذہن کا تخم تھی جو کہ پھلے تھا حکما کہ تو نائل ذہنی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ ست اور است کے درمیان یہی پل ہے درگ وید دہم ۱۲۹) است سے اس نے خواہش کہ ست بن جاؤں (تیت۔ براہ دوئم ۲ - ۱۰۹) آگہ مذہب کے موجد یہ کہتے ہیں کہ اس خواہش میں ایک محرک بھی تھا اور یہ محرک انفرادی رجحان کو نجات دہکشا دلانا تھا۔ لیکن قدیم کتابوں میں یہ خیال نظر نہیں آتا۔ بلکہ اس کے برعکس ان کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ تخلیق کسی خاص نیت کی بنا پر نہیں ہوئی ہے بلکہ محض کسب (لیلا) ہے جیسا کہ ہم کو روزمرہ کی زندگی میں نظر آتا ہے۔ جبکہ لوگ کہتے ہیں، عالم کی ارتقا کی تہ میں جو خواہش مضمر ہے یعنی خود کو ظاہر کرنے کا ارادہ، وہ کسی ایسے محرک کی بنا پر نہیں ہے جس سے کچھ فائدہ حاصل کرنا ہو نہ کسی جبر کی بنا پر ہے بلکہ توانائی کا خود بخود ایک بہاؤ ہے۔

است سے ست پیدا ہوا۔ ست سے نسل پیدا کیا گیا اور نسل ارتقا کے قدیم عین مبادی کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ وہ نوبت ہے جبکہ عالم پر مخلوق ہو نہ کا اطلاعی ہو نہ کا ہے جبکہ کجیاں باطل اور اعلیٰ امتیاز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ است کے معنی محض ایک غیر ترقی یافتہ حالت ہی کے نہیں ہیں بلکہ مادہ اصلی کے فاعل یا بے صورت حالت میں موجود ہونے کے ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر اس کے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہو گئے تو ست کے معنی کسی شے کی اہمیت اصلی کے نہیں۔ بلکہ ترقی یافتہ حالت کے ہو گئے (ڈیوس فلسفہ بنود ۱۳۱)۔ گروہوس نے یہ امر فراموش کر دیا ہے کہ اصل اوقات اہمیت اصلی اور یعنی تخلیقیت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً چھاندہ کہ اپنی ششہم ۲ - ۱۰۹

تفاوت کی پہلے پہل علامات پیدا ہوتی ہیں۔ اس (دست) کا نشو و نما ہوا، یہ ایک انڈا بن گیا (چھانڈ گئیہ اپنی شد) منس نے پر جاپتی کو پیدا کیا۔ یہ دوسری نوبت کو نما کر رہا ہے، ایک طرف تو پر جاپتی ہے اور دوسری طرف بیضہ عالم ہے اول الذکر آدمی پر شہ پہلا تر خالق ہے، جس میں شخصیت کے کچھ عناصر ہیں۔ آخر الذکر عالم کی پہلی غیر متسل شکل ہے یہ ارتقا کی دورا ہیں۔

پر جاپتی کے کام کو مختلف کائناتی سمجھوں میں مختلف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ تر اس کو پیش (مراقبہ مع مرتاضیت) کہا جاتا ہے۔ اس نے خواہش کی کیا میں متعدد ہو جاؤں کیا میں بچے پیدا کروں۔ اس نے تپس کیا تپس کرنے کے بعد اس نے کل عالم اور اس میں جو کچھ ہے پیدا کر دیا اس کے بعد اس نے داخل ہوئی۔ وہ عالم ہوئی۔

اس کا چہرہ پیلا پڑ گیا اسی وجہ سے عالمہ عورت کا چہرہ پیلا پڑ جاتا ہے۔ چونکہ اس کے پیٹ میں پورا بچہ تھا اس لئے وہ تھک گئی اور تھک کر اس کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہو گیا۔ اس لئے تھکے ہوئے آدمی کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہو جاتا ہے۔ (تیر یا براجمنہ) پر جاپتی کے کام کا تعقل فعل جنسی کے طور پر کیا جاتا ہے۔ پرشہ کی صورت میں آتما اس کا پہلا کام تھا۔ اس نے ارد گرد نظر ڈالی اور اپنے سوا کسی کو نہ پایا اس نے کسی دوسرے کی خواہش کی اس کی شکل بالکل ایسی تھی جیسی مرد و عورت کی ہم آغوشی کی حالت میں ہوتی ہے اس نے اپنے دو حصے کر لئے۔ اس طرح مرد و عورت پیدا ہوئے اس نے اس کے ساتھ فعل جنسی کیا۔ اس سے انسان پیدا ہوئے (دست براہ چہار دھم) خالق عالم کو فتنوں کے پڑھنے پر مبنی بتایا جاتا ہے یہ کہنے کے ساتھ پر جاپتی نے ”یہ“ پیدا کیا۔ جو کہنے پر درمیانی عالم پیدا کیا۔ سوہ کے ساتھ آسمان پیدا کیا (ایضا ششم)۔ اس کا تعقل قربانی کے طور پر بھی لیا جاتا ہے۔ وید کی قربانی کی رسم اس قربانی تخلیق کی ایک دنیاوی منتقل

۵۔ بعض روایات کی بنا پر بیضہ زریں سے پر جاپتی نکلتی ہے۔

خیال کی جاتی تھی۔ وشنو کو عموماً قربانی کی بھینٹ خیال کیا جاتا ہے۔ آخر تخلیق عالم کو بعض اوقات قربانی نفس کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ برہما عالم مراقبہ میں تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اس مراقبہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ میں خود کو مخلوق کے لئے اور مخلوق کو خود کے لئے قربان کر دوں گا بھو خود کو مخلوق میں اور مخلوق کو خود میں کر کے اس نے نفوق نورہ آفاقی ماضی لگی۔

کائنات کے بیضہ زریں کا نشو و نما ایک سال میں ہوا۔ آخر کار اس کے شق ہو کر دو حصے ہو گئے ایک سونے کا ہو گیا اور دوسرا چاندی کا چاندی کا نصف حصہ تو یہ زمین ہے، اور طلائی حصہ آسمان ہے۔ بالائی چھلی کے پہاڑ بنے اور زریں چھلی کے بادل اور کہر وغیرہ بنی۔ ادھیہ دریا ہے اور رطوبت سمندر۔ (چھاوند گیا اپنی شد)

جس ترتیب سے کہ مختلف مخلوقات عالم وجود میں آتے ہیں اسکو بھی مختلف مقامات پر مختلف طور سے بیان کیا گیا ہے۔ تیر یا برابریں یہ ترتیب اس طرح ہے اسور اپتری (آبا) انسان دیو۔ عناصر اس طرح سے پیدا کئے گئے۔ جس طرح سے سانکھیہ ان کا ارتقا بیان کرتے ہیں۔ اس آتما سے اکاش پیدا ہوا۔ اکاش سے ہوا اور ہوا سے آگ عالم وجود میں آئی۔ آگ سے پانی پیدا ہوا اور پانی سے مٹی اور مٹی سے نباتات۔ نباتات سے خوراک دریتہ (نبج) نبج سے انسان پیدا ہوئے (تیر یا اپنی شد) انسان سے ہم کو یہاں اس کا جسہ کثیف مراد لینا چاہئے۔ کیونکہ پہلے سلسلہ میں تو وہ آبا اور دیوتاؤں کے مابین نظر آتا ہے ارتقا کا تمام یہ اعلیٰ و ارفع کام باہما انجام دیتا ہے۔ آسمان و اشکال کے متعین کرنے کا کام اس ذات کا ہے جس نے عناصر کو مہ گونہ بنایا، یہی شروتی کی تعلیم ہے (ویدانتہ سوترا)۔ عناصر کو تین چھاوند گیہ اپیشد کے مطابق قرار دیا گیا ہے جہاں کہ تجس اس انم (آگ) پانی اور ہوا کھانا یا مٹی جیسا کہ ترجمہ کیا جاتا ہے) کا ترکیب کیا ہے۔ اس بے دھنکے نظریے سے سانکھیہ نے اپنی مکمل اور قابل فہم تحلیل کائنات مرتب کیا ہے۔ اگرچہ ویدانتہ کو سانکھیہ کی تعلیم سے اصولی طور پر اختلاف تھا

اور براہ سوتر کے مصنف نے اپنی کتاب کی دو تفصیلات صرف سانکھیہ مذہب کی تردید پر صرف کی ہیں اور معقول و منقول دونوں طرح سے اس کو غلط ٹھہرایا ہے، مگر جب یہ ہو چکا تو اس نے گویا سانکھیہ کے نظریہ تحول کو تسلیم کر لیا۔ اب اس کا مصنف کپیلہ جس کے جون میں وشنو جنم لیتا ہے اور اس کا فلسفہ الہامی وید کی طرح سے مقدس بن جاتا ہے۔

ویدانتہ نے وید کے سہ طبقی اصول یعنی زمین آسمان اور درمیانی طبقہ (انتر کشہ) کو تین کاٹناتی کروں میں ترقی دی اور شاید ویدانتہ اصول اوشینیوہ کے اصول کا حریف تھا۔ سب سے پہلے اس اصول کو ماندیو کیہ اپنی شد نے پیش کیا تھا۔ برہما یعنی یہ آتما چار پاؤں رکھتا ہے پہلا پیر و شوا نہ جو شعور بیدار میں قائم ہے۔ اور خارجی اشیا کو سات اعضا اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے۔ یہ کثیف و مرکب عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ دوسرا پاؤں تجسم ہے۔ جو شعور نیم خوابیدہ میں قائم ہے۔ یہ داخلی اشیا کو سات اعضا اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے اور یہ عنصری (لطیف) عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ تیسرا پاؤں پر اجنب ہے۔ یہ ایسی گہری نیند کے مشابہ ہے کہ جب سونے والا نہ تو کسی کی خواہش رکھتا ہے اور نہ اس کے خواب نظر آتے ہیں۔ یہ گہری نیند کی حالت میں (غیر مہینہ) شعور کا ایک ڈھیر اور رحمت سے لطف اندوز ہوتا ہے اس کا چوتھا پاؤں آتما ہے۔

۵۔ سات اعضا کی سند تشریح یہ ہے کہ یہ آسمان سورج ہوا اکاشہ پانی مٹی اور آگ ہیں جن کو ویشوا نہ کا سر آنکھ سانس قلب مسانہ پاؤں اور منہ خیال کیا جاتا ہے۔ انیس دروازے یہ ہیں دس آلات حس و عمل پانچ پران اور عضو داخلی کے پانچ حصے یعنی منس بدھی چتہ اور اہم کارم۔ اپنیشد کے مصنف کا یہ خیال ہونا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ داخلی اعضا کی چار حصوں میں جو تقسیم کی گئی ہے، اسی کا قلع شکنہ کے زمانہ سے ہے۔ اس سے پہلے سے نہیں ہے۔ اینکوئیل کی یہ رائے کہ یہ پانچ عنصر دس اعضا تین گن اور ایک ذہن کو ظاہر ہیں نسبت بہتر قیاس ہے مگر یہ بھی کافی طور پر قوی نہیں ہے۔

یہ سب کا مالک ہے۔ یہ ہر شے کا عالم ہے۔ یہ سب کے اندر رہنے والا ہے۔ یہ کل ذی حیات کی موت و حیات کی علت ہوتا ہے یہ نہ تو داخلی چیزوں کو محسوس کرتا ہے نہ خارجی کو نہ داخلی اور خارجی دونوں کو۔ وہ حسیت کا انبار نہیں ہے۔ وہ نہ شاعر اور نہ غیر شاعر۔ وہ نظر نہیں آتا۔ اس کو کوئی کام میں نہیں لاسکتا۔ اس کو کوئی چھو نہیں سکتا وہ ناقابل تعریف ناقابل عقل اور ناقابل بیان ہے۔ وہ واحد آتما کے وجدان کا جو ہر ہے۔ وہ وہاں ہے جہاں پر عالم نہیں ہے۔ وہ غیر متغیر ہے وہ وہ بارافت ہے۔ اس کا کوئی ثانی نہیں۔ اس کی تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے (ماند و گبیہ اپنی شد ۲-۷)

موری سمہ تاپتی اپنی شد دوم۔ امانڈ و گبیہ اپنی شد کی شرح ہے یہ انفرادی شعور کی تین حالتوں اور کائناتی شعور میں مندرجہ ذیل طریق پر متوازنیت قائم کرتی ہے:-

حالتیں	انفرادی	کائناتی
جاگنا	وشوہ	واشو اندھ
خواب دیکھنا	تیجسہ	ہرینہ گرہ
سونا	پراچند	ایشورہ

شعور کی ان تین حالتوں کے جو عالم و اجسام مطابق ہیں ان کو سمولہ شکسم اور کارنہ یعنی کیفیت لطیف اور عقی کہتے ہیں۔ چوتھا یعنی تریہ مطلق ہے۔ یمنوں عالموں کو ورات سورات اوسم رات بھی کہتے ہیں۔

### (۴) شیوہ اور شاکتہ آگم

مانکھیہ نے کائنات کو جو تین تہوں میں تقسیم کیا تھا جو برشہ کیسا نہ ملکر پچیس ہو جاتے ہیں۔ یہ پچیس محول ہیں جن سے ملکر کائنات یا یہ دنیا بنی ہے۔ شیوہ کائنات کی چھتیس تہوں میں تحلیل کرنے میں۔ پراکرنی اور بدہی کے مابین وہ گنہ کو بھی ایک تہ سے کی حیثیت سے داخل کر دیتے ہیں جو دونوں سے مختلف ہے اس طرح سے برشہ سے نیچے پچیس تہوں سے اور یہ

چھبیسواں ہے۔ اس سے اوپر پانچ ہیں جن کو پنج پر ت کا لفافہ کہتے ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔ نیتی، کار، راگ، ودیا، کلہ، کلہ سے اوپر مایا، شدہ، ودیا، ایشورہ سد اشو اور شیو ہیں۔  
یہ چھتیس تتوے تین قسموں میں منقسم ہیں۔ سب سے اعلیٰ شیو تتوہ ہے جو بطور خود ایک قسم ہے۔ اس کے بعد تین قسمیں ہیں سد اشوہ، ایشوہ، شدہ و ودیا تتوہ دیا تتوہ ہے۔ اور تیس تتوے وہ ہیں جن کا آغاز مایا سے اور اختتام زمین پر ہوتا ہے اور یہ آتما تتوے کہلاتے ہیں۔

آتما تتوں میں سے پہلا تتوہ مایا ہے۔ یہ وہ شدہ مایہ نہیں ہے جس کا صفحہ ۵۱ پر ذکر ہوا ہے۔ یہ مایہ کائنات کی جڑ ہے۔ یہ ابدی ہے۔ یہ تمام عالم پر محیط ہے مایہ اشیا کی شکل کی ہے۔ یہ طبق ہے جس میں افعال (کرم) کے بالقوہ نتائج جمع رہتے ہیں یہ غیر مصفا ہے اور کل شکلوں میں ہوتی ہے۔ اور ان عمل میں یہ اجسام لطیف و کیف وغیرہ پر لپیہ کلوں کا باعث ہوتی ہے، جن کا پر لپیہ پر اختتام ہو جاتا ہے جس طرح تنہ پتے پھل وغیرہ بیج کے اندر مضمر ہوتے ہیں اُگتے ہیں اسی طرح (کائنات) کلہ سے (مایا) نشو و نما پاتی ہے) (پاشو پتہ آگہ) ارتقا پہلے تو لطیف تتووں کا (کلہ وغیرہ) آتما کی قوت بصارت (ورک مکتی قوت اوراک) کے اظہار سے ہوتا ہے پھر یہ کیف اجسام و نیاؤں میں ہوتا ہے۔ لطیف کلہ وغیرہ ابتدا تو انسان (انو) کو مستعد کرتا ہے۔ اور پھر کیف کو۔ (ایضا) کلہ پہلا تتوہ ہے جس کا ارتقا مایا سے ہوتا ہے۔ کلہ ہر طرح سے ان لموں (میلوں) پر غالب آتا ہے، چھتینیہ کی راہ میں حاصل ہوتے ہیں اور اس طرح سے یہ ظاہر ہونے میں چھتینیہ کی مدد کرتا ہے۔ چھتینیہ کی صورت و قوت و عمل کی سی ہے جس طرح سے یہ آتما کی معین و مددگار ہوتی ہے۔ جب اس کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہے تو کلہ اس کو نظر ہر کر دیتا ہے۔ کلہ آتما کو بالکل ظاہر نہیں کرتا بلکہ چھتینیہ کو تھوڑا سا چمکا دیتا ہے۔ کیونکہ کلہ کرم کے مطابق عمل کرتا ہے (ایضا) اس کے بعد کا تتوہ وودیا کلہ سے نشو و نما پاتا ہے۔ اس کے بعد

آتما کو لذت والہم کا تجربہ نہیں ہو سکتا و مادہ جس کے ذریعہ سے آتما جواب  
 عامل بن جاتی ہے، بدھی کے اعمال کو دیکھتی ہے۔ اس کا نام شیوہ شاسترو  
 میں ودیا بتایا گیا ہے۔ (ایضاً) وودیا چت شکتی سے علمدہ شے ہے کیونکہ  
 چت شکتی تو اس وقت منور ہوتی ہے جب بدہ اور دیگر مادی اشکال فنا  
 ہو جاتی ہیں۔ چت شکتی خالص علم کی طرف لے جاتی ہے۔ برخلاف اس کے  
 وودیا ایسے علم کا باعث ہوتی ہے جو قید ہے۔ پس وودیا شعور کی روشنی کا  
 ایک پرتو (پرکاشہ) ہے جس طرح کلمہ قوت و آزاد دی (سوج چھامدہ) کا  
 پرتو ہے۔ راگہ ایسے شخص کو جو دنیاوی (تجربے سے محبت رکھتا ہے  
 اس کی طرف مائل کر دیتا ہے کیونکہ جو ذات خواہش سے بری ہوگی اس کو  
 لذت والہم کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ ایسے شخص کو تشفی نصیب ہو سکتی ہے  
 جو ناپاک لذات کے پیچھے پڑا ہوا ہوتا ہے۔ (ایضاً) ایک تو مثال کی صورت  
 کا، اور دوسرے خواہش، ہفتہ کی صورت کا۔ ان میں سے اول الذکر  
 (انسانوں کو) اشیاء سے وابستہ کر دیتا ہے، (ایضاً)۔ راگہ کے بعد کالم  
 آتا ہے۔ یہ زمانہ ہے جو مذکورہ بالا تینوں کو ماضی حال و مستقبل کی صورت  
 میں ظاہر کرتا ہے۔ تغیر زمان کے بغیر نہ کوئی شے پیدا ہو سکتی تھی اور  
 نہ فنا ہو سکتی تھی پس زمانہ اشیا کا سبب ہے۔ جس طرح کہ چرخ مٹی کے  
 برتن کا سبب ہے، (ایضاً) زمانہ ابدی نہیں ہے کیونکہ ابد زمانے سے  
 خارج ہے (ایضاً) نینتی وہ قوت ہے جو انسان کو اپنے کرم کے نتیجہ کی  
 طرف بھیجتی ہے خواہ وہ ان کی خواہش کرے یا نہ کرے۔ اس کا بھی  
 تعین کرتی ہے کہ کس قسم کے اجسام و اعضاء وغیرہ انسان کو حاصل ہوں گے  
 بجائے خود کرم کے اندر انسان کو مبتلائے آلام کرنے کی قوت نہیں ہوتی  
 شیوہ کی قوت کو نینتی کی صورت میں مداخلت کرنی پڑتی ہے، (ایضاً)۔ پرشہ  
 اپنے آپ کو ان پانچ لغافوں میں لپیٹ لیتی ہے۔ جن کو شیوہ مایا سے  
 عالم وجود میں لاتا ہے۔ پرشہ کا صرف شکلوں پر اطلاق ہوتا ہے۔  
 یہ لاعلمی (اودیا) میں ڈھکے رہتے ہیں جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں و جنہا کلمہ

اور پرلپہ کلا پر شہ نہیں کہلاتے (ایضاً) پر اگر تہی بھی وہ مادہ ہے جس سے وہ دنیا میں عالم وجود میں آتی ہیں، جن کا پر شہ کو تجربہ کرنا ہوتا ہے۔ مایا کا یہ پہلا کیفیت ارتقا ہوتا ہے۔ کلہ اور باقی چار درجے (کوچھ) لطیف ہوتے ہیں۔ اس کو اویکتہ بھی کہتے ہیں۔ (ایضاً) اس میں کن توازن کی حالت میں ہوتے ہیں پر اگر تہی سے گنوں کا ارتقا ہوتا ہے اور گنوں سے بدھ کی ارتقا کے اس حصے کا بقیہ اصولاً ویسا ہی جیسے کہ ساکشیہ تعلیم دیتے ہیں۔ دیا توتوے (جن کو ودیا سے علیحدہ سمجھنا چاہئے، جو کہ سلسلہ کا تیسواں توتوہ ہے) سب سے بڑے توتوہ یعنی شیوہ کی تین صورتیں ہیں۔ شیوہ توتوہ نہ شکلا غیر ممیز ہے، جہاں کہ شدہ مایہ اپنی فعلیت کے ساتھ ختم ہو کر مذہب ہو جاتی ہے (یعنی یہ تو پہنچ جاتی ہے، اس سے شعور و عمل کی قوتیں منعکس ہوتی ہیں۔ یہ ناقابل فنا ہے اور ہر جگہ پر موجود ہے۔ یہ غیر حادث غیر متغیر اور ہر شے کے دیکھنے والا ہے۔) سنکرت میں اس کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس کا ہر طرف منہ ہو (پوش رگہ) سدا شیوہ دوسرا اور دریا توتوں میں پہلا توتوہ ہے جب شدہ مایا یعنی شیوہ کی شکست اپنی فعلیت کی زندگی شروع کرتی ہے شیوہ ہو کہ شیوہ کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جس کے لغوی معنی ایسے شیوہ کے ہیں جس سے پہلے درجہ امتیاز کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سدا شیوہ جس کو سدا کہہ بھی کہتے ہیں، جو درحقیقت شیوہ سے علیحدہ نہیں ہے، جب شدہ مایا و انفعال عمل کرتی ہے تو سمجھو کہ شیوہ ادی کارہ شیوہ کی حالت میں منتقل ہو جاتی ہے (جس کے لغوی معنی ایسے شیوہ کے ہیں جو نگرانی یا حکمرانی کرتا ہے) اس وقت وہ ایشور ہو جاتا ہے جو سدا شیوہ سے علیحدہ نہیں ہے (ایضاً) پانچ منتروں جس کا حوالہ گذشتہ باب میں دیا گیا تھا۔ وہ سدا شیوہ سے متعلق ہے، کیونکہ اعلیٰ و ارفع یعنی غیر ممیز شیوہ توتوہ کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ جسم رکھتا ہے اگرچہ وہ منتروں ہی کا بنا ہوا ہو۔

بند جس کا دوسرا نام شدہ مایا اور شیوہ شکستہ بھی ہے جو ان تین



اعلیٰ تین تتوؤں کا دوسرا رخ بھی ہے اس کو علیحدہ تتوہ شمار نہیں کیا جاتا مگر شاکتہ آگمہ میں اس کو غایاں کر کے شیوہ تتوؤں کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ اور شیوہ کی باقی دو حالتوں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کی بنیاد بھی بند ہوئی ہے یہ بھی ایسی ہی ہے جیسی کہ کندہ یعنی (یعنی کر دی) یہ وہ ہے جو آفتقار و باقی کو اپنے افعال سے وابستہ کرتی ہے۔ اور ان کو اس سے نجات دلاتی ہے۔ علاوہ بریں تخلیق عالم کے وقت جب اس دنیا کا آغاز نقرہوں سے ہوا تھا، تو یہ اس سے نکلی تھی اور اسی میں جذب ہو جا کر اس کی فعلیت تتوؤں کے ظاہر کرنے میں چار راسب سے بڑے تتوؤں کو متعین کرتی ہے شیوہ تتوہ، سداکھیہ تتوہ، ایشور تتوہ اور (شدہ) ودیا تتوہ (ایضاً) شدہ و دیا علم کا باعث ہوتا ہے۔ (ایضاً)

کائنات کے ان مختلف اصول کے ارتقا کے علاوہ شیوہ آگموں میں دیگر لاتعداد ذوات کے ارتقا کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ جو مایا کے عالم وجود میں آنے کے بعد ہوتے ہیں۔ پس پہلے تو وہ آٹھ کیولہ روجیں (انوں) پیدا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ اس وقت واما اور دیگر شکلتیاں ہوتی ہیں اور وہ سات کروڑ نقرہوں میں گھرا ہوتا ہے (دمرج - آگمہ)۔ (ان کو کیولہ کہا گیا ہے، کیونکہ یہ ایسی صفت سے تعلق رکھتی ہیں، جس کو وجنا کیولہ کے نام سے بیان کیا جا چکا ہے یعنی یہ وہ ہیں جن سے انوہ ملے تو وابستہ ہوتا ہے مگر یکرم اور مایا سے بری ہو جاتے ہیں۔ ان کے نام انت، سکشم، شیوہ اتمہ، ایکن تیرہ، ایکہ رورہ، کلھڈ راجاؤں کے راجہ چونکہ مالک آفا کا اظہار ہو چکتا ہے تو انت اور سب ملکر مایا تتوہ ایکسو اٹھارہ (ایشوروں) کا سلسلہ پیدا کرتے ہیں، جن کے اجسام کا آغاز کلہ سے ہوتا ہے۔ (ایضاً)۔ یہ ظاہر ہے کہ دو ملوں کے تابع ہوتے ہیں اس کے بعد مالک ان زمین کے حاکموں (دھونی ایشوروں) میں حلول کرتا ہے جن پر (تین ملوں کا) نشان ہوتا ہے جن سے یہ تمام کائنات عالم وجود میں آتی ہے) اور جن کا کام ان کے گرم پریشی ہوتا ہے

(ایضاً) یہ برہما و شنورورہ ہیں (دکائنات) اصغر کے ہلاک کرنے والے جن کو  
 مالک اعظم سے ممتاز کرنا چاہئے۔ اور باقی سکہ ہیں۔ یہ ذوات مختلف  
 حلقوں میں آباد ہیں جن کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔  
 جس حد تک ضمیات کا تعلق ہے شیوہ اور شاکتہ آگموں میں بہت  
 کم فرق ہے۔ مگر شاکتہ کے مقصد فرقتے اگر چہ تہوں کے متعلق شیوہ  
 کی تحلیل کو تسلیم کرتے ہیں مگر شیوہ معبودوں کی جگہ مونث معبودوں کو  
 دیتے ہیں۔ پراگشکتی جو سب سے بڑی دیوی ہے اس کے گرد ایمینوں  
 کی ملکہ کی طرح سے لاتعداد لوگ جمع رہتے ہیں۔ ایک سلسلہ کے اندر  
 سولہ نیتے بیان کئے جاتے ہیں۔ مہاشتری پورہ سدری، کا کا میشوری،  
 بھاگمالینی وغیرہ ایک سلسلہ کے اندر نرئی، ڈینڈنی نکولی اور دیگھ  
 دیویاں ہیں۔ شاکتہ کا سب سے بڑا موضوع ان کے اسماء فرائض و اعمال  
 اور ان مقبروں پر مشتمل ہوتا ہے جو ان کو پسند ہوتے ہیں۔ ان کو خالص  
 ایشوریاں کہا جاتا ہے۔ جب خالص ستوہ تمس یا جس ان کا جوہر ہوتا  
 ہے اور جب جس اور تمس ملے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو یوگنیا کہا جاتا ہے  
 ان معبودان باطل کے مزید تفصیلی مطالعہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔  
 داری و سیارہ پر تخلیق عالم کے عمل کے آغاز کے متعلق جس مخفی تعلیم کو  
 بیان کرتا ہے وہ عجیب و غریب ہے وہ کہتا ہے خلق عالم اس طرح سے ہوتی  
 ہے ایک مرد کو اوڑھنے (کرم) کی بنا پر اولاد کی خواہش ہوتی ہے وہ اپنی قوتوں پر غور  
 کرتا ہے اور خود ہی شوکلہ کی صورت میں بیوی کے جسم میں داخل ہو جاتا ہے  
 جو اس کا نصف جسم ہے پھر بیوی شونینہ کی شکل میں شوکلہ میں داخل ہوتی  
 ہے۔ اس سے بند و برگہ اور او مبرہ کے بیج کی طرح سے پھول جاتا ہے،  
 پھر جس طرح سے کہ ایک عرصہ کے بعد شاخیں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں بچے وغیرہ  
 پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب سورج کی کرنیں مقابل کے ایک آئینہ پر پڑتی ہیں  
 تو آئینہ کی شعاعوں کے ساتھ مل جاتی ہیں اور سورج اور آئینہ کی کرنیں روشنی  
 کے بند و کے طور پر نکلتی اور دیوار پر پڑ جاتی ہیں۔ اسی طرح تمام جانداروں کے

اور شش یعنی کرم کی بنا پر برہما جو پرکاشیہ ہے اس عالم کے پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے جو اس میں جذب ہو چکا تھا اور اپنی شگفتگی کی طرف دیکھنے کو مڑتا ہے اس کے اندر روشنی کے بند و مکی طرح سے داخل ہو جاتا ہے اور شوکلہ کا بند و بن جاتا ہے۔ اب شگفتی شونہ ہو کر اس میں داخل ہوتی ہے۔ ان کے اختلاط سے جو بند و پیدا ہوتا ہے، وہ پھول کر ایل پڑتا ہے۔ اس سے ایک خاص جوہر جس کو ہار دہ کلمہ (شعاع قلب) کہتے ہیں پیدا ہوتا ہے۔ اسے گرو سے سیکھنے کی ضرورت ہے کتاہوں کے ذریعہ سے اس کی تسلیم نہیں دی جاسکتی۔ (۱۱۱۱۱۱)

للیتا سہسہ نامہ بھاشیہ میں ایک شاکتہ کتاب سے مدارج تخلیق کے متعلق مندرجہ ذیل عجیب و غریب اقتباس کیا گیا ہے۔ پہلا درجہ گنی بھوتہ ہے۔ جب کہ کرم پر لئیہ میں جذب ہوتا اور ظاہر ہونے کے لئے پوری طرح سے تیار نہیں ہوتا اور مادہ ایک غیر مینر و یکساں ڈھیر کی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کرم میں پختگی آنے لگتی ہے تو دوسری نوبت دچی کر شیا کی شروع ہوتی ہے۔ اس حالت میں مایا پختہ کرم سے بھر جاتی ہے اور برہما مایا سے مستفید ہو کر خلق کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد اوکیٹہ یا کارن بند و (تخم علی) کی حالت شروع ہوتی ہے۔ اس سے چوتھا درجہ کاریہ بند و (تخم منج) کا ہے جو براہ واک چیت ہے۔ اس سے پانچویں نوبت ناوہ سکشہ واک اور چندہ چیت کی آتی ہے۔ اس سے پیچہ (کشیف) تخم، استھور، چیت پیدا ہوتے ہیں۔ ویدانتہ کے ۳، ۴، ۵، ۶ اور ۷ مدارج اوکیٹہ ایشورہر پیکرہ وشنوہ (جن کو تیسری فصل میں بیان کیا جا چکا ہے بن گئے ہیں شاکتہ ہیں ان کے مماثل شاشا، داما، جیتھا اور ادی ہیں جن کو ایکٹا اچھا جنانہ اوکیٹہ بھی کہا جاتا ہے اور ان کا بھی یہی حال ہے۔

(۵) وشنوہ آگمہ

پادوسہ سمتھ میں کائناتی وجودوں اور گروں کا مندرجہ ذیل الفاظ میں

ذکر آتا ہے کہ ایک ابدی عدم مثال روشنی ہوتی ہے جو ہمیشہ مطمئن ہوتی ہے۔ جس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جو صورت ہے اور بغیر صورت کے ہے جو تمس اور فنا سے ماوراء ہے۔ (تخلیق فطرت) کی بنا پر اس ابدی ذات سے واسدویدو ہوا تھا ایک لباس والے وجود برآمد ہوتا ہے۔ جس کا جسم اریوان اور پدموں چاند سورج آگ کی روشنی خالص بلور سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ یہ شعاعوں کے حلقے میں چکر اور دیگر اوزار بطور اپنی علامات کے لئے ہوئے شری توشہ (بالوں کی ایک لٹ) کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر ایک چمکتا ہوا چہرہ ہوتا ہے۔ سر پر تاج بازوؤں پر بازو بند ہاتھوں میں کرے پہنچیاں ہوتی ہیں اس کا زرد لباس ہوتا ہے اور بہت ہی بھلا معلوم ہوتا ہے یہ پہلا بے عیب بادشاہ ہے یہ واسدویدو کے نام سے مشہور ہے، اس کی چار منہ والی ذات سے کل مخلوق عالم وجود میں آئی۔ یوگیوں کو اس کا تصور دل کے کنول کے وسط میں باندھنا چاہیے۔ دانشمند اس کو وشنو کا سب سے بڑا منتہا خیال کرتے ہیں۔ اسی واسدویدو سے ایک اور واسدویدو پیدا ہوا جس کے ایک منہ اور چار بازو تھے۔ اس کو بھی چکر اور دیگر اوزار تھے۔ وہ چکر کو دنیا کی حفاظت کے لئے رکھتا ہے۔ اسی سب سے زیادہ محبت کرنے والے کے پاس کنول تخلیق کی غرض سے، سنکھ جس کو پنجہ جینہ کہتے ہیں (مکتی) نجات کے لئے اور تیر ہاک کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر سہری دستھ اور کستویہ ہیں گلے میں ایک مالہ، وہ مور کی گردن کی طرح سے سیاہ ہے اور زرد کپڑا پہنے ہے، جو اس کے ساتھ ہی پیدا ہوا ہے۔ دنیا کا مالک واسدویدو تخلیق حفاظت ہلاکت اور نجات کا موجب ہے۔ کسی وجہ سے اس نے اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے ایک تو واسدویدو شفاف بلور کی طرح سے رادو و مکر نیلے بادل کی شکل کے مشابہ نرائن بن گیا۔ واسدویدو سے سم کرشنا نکلا۔ اس سے پر دیوہ منہ عالم وجود میں آیا۔ پر دیوہ منہ سے انی رادو پیدا ہوا۔ یہ سب چار بازو والے ہیں واسدویدو میں چھ گن کہے جاتے ہیں۔ جنانہ اور

باقی سب گن اس میں مساوی مقدار میں ہیں۔ اشکال (مورتیاں) جن کا ترتیب وار ذکر ہو گا گنوں کی مختلف مقداروں کے مالک ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس میں جنانہ کی زیادتی ہوتی ہے، اس کا نام سم کرشنہ ہے۔ پر دیومنہ میں بلہ کی زیادتی ہوتی ہے۔ ایشورہ کی زیادتی کی وجہ سے انی ردوہ عالم وجود میں آتا ہے۔ چار مورتیوں سے چوبیس مورتیاں اور پیدا ہوتی ہیں جس طرح سے کہ بہت سی شمعیں ایک قمع سے روشن ہوتی ہیں (پاد مہ سم) ان ذوات کے اعمال و افعال کا ذکر کشمی تترہ میں کیا گیا ہے۔

انی ردوہ اس کو پیدا کرتا ہے۔ پر دیومنہ اس کو باقی رکھتا ہے۔ جس کو وہ پیدا کرتا ہے۔ سم کرشنہ جو کچھ اس طرح پیدا ہوا اور باقی رہا اس کو کہا (ہلاک کر دیتا) جاتا ہے۔ (ایضاً)۔ اس کے خلاف کشمی علی تخلیق کو اسی کتاب کے پانچویں باب میں بیان کرتی ہے۔ مجھے جب تخلیق کی خواہش ہوتی ہے تو اپنے ایک چھوٹے سے قطرے (بندو) سے خالص تخلیق کا آغاز کر دیتی ہوں جس میں چھ گن ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ اس بندو سے میری شکل متغیر میں مہا کشمی کہلاتی ہوں۔ جب رجب غالب ہو جاتا ہے تو میں عظیم الشان پریشوری بن جاتی ہوں۔ میری شکل جب تمس میں بھر جاتی ہے تو میں مہا مایا کہلاتی ہوں۔ اور میری ستوہ کی شکل مادہ یا کہلاتی ہے۔ میں نے اور ان دو عورتوں نے مراقب ہو کر تین جوڑوں کو اپنی فطرت کے مطابق پیدا کیا ہے۔ جان لو کہ جس جوڑے کو میں نے اپنے ذہن سے پیدا کیا ہے وہ سنہرے رحم والا کنول کی آنکھوں والا کنول پر بیٹھا ہوا ہے اور یہ پر دیومنہ کا جزو ہے۔ اس جوڑے کا مرد تو برہما ہے (جس کو) ڈھاتا و دی ورتچہ بھی کہتے ہیں عورت شیری پدکلا اور کشمی کہلاتی ہے۔ سم کرشنہ کے ایک حصہ سے مہا مایا پیدا ہوتی ہے۔ اس جوڑے کے تین آنکھیں تھیں اور اعضا نہایت متناسب تھے۔

روراشکرہ ستہا نو کپار ڈی تین آنکھ والا تھا۔ اور عورت تری ایشورا بھاشا و دیا اکشرہ کامہ (دھنؤ ہستی) گائے سر سوتی تھی۔ انی ردوہ کے

ایک جزو سے بہا و دیا کا جو پیدا ہوا۔ اس کا مرد کیشو و شنو کرشنہ ہر کسی کیشو و اسود بخار و نہ تھا۔ عورت ہنگوری سستی چندرہ سو بھانگا۔ میرے حکم سے ترنی پہاکی بیوی بن گئی گوری رورائی کنول سے ولادت پانے والی لکشمی واسود کی (ایضا) پھر برہمانے کا ننانی ہضہ پیدا کیا۔ رورانے توڑ کے اس کے دو کئے اور وشنوان تمام چیزوں کی حفاظت کرتا ہے جو اندے کے اندر ہیں ذات اعلیٰ اپنے آپ کو تین صورتوں میں ظاہر کرتی ہے جن پورہ، ویوہ اور بھوہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پرہ تو وہ صورت ہے جس کی اس فصل کے ابتدا میں تشریح کی گئی ہے۔ و بھوہ کے اندر چار صورتیں ہیں واسد یوسم کرشنہ پر دیومنہ اورانی ردوہ۔ اس کی شکلوں زیوروں وغیرہ کا حال اس کتاب کے دسویں باب میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ اپنے آپ کو چار حالتوں میں سے ہر حالت میں ظاہر کرتے ہیں جاگر ہتہ سوپنا شپستی تریہہ (جاگنا، خواب دیکھنا سونا بچو وی)۔

و بھوہ ان مختلف اشکال کا نام ہے میں جن میں کہ دشنا اپنے آپ کو انسان پر ظاہر کرتا ہے مثلاً پدم نا بھواننت کیدہ گھوڑے کی شکل والا ہے اگر پورہ مختلف اوتار مثلاً مچھو، وغیرہ و تا ترئیہ عالی ہذا۔

آگموں کے پیچیدہ دیومالے سے دید کے زمانے کے معبود اگنی اندر مہرہ درونا دیو اور مہرہ اور اس سے پہلے کے دیو اپر نہوی خوبصورت اشا اور خجور کرنے والا بادشاہ سوم یا نکل خاچہ کر دیئے گئے ہیں مگر اس کے باوجود اس زمانے کا مہند اپنے مذہب کو ویدی کہتا ہے اور نہایت شد و مد سے اس کے سائن دھرم یعنی غیر متغیر مذہب ہونے کا مدعی ہے۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ وہ وید کی محض پرستش کرتا ہے ان کو پڑھتا نہیں آگمہ کے یہ معبود کہاں سے پیدا ہوئے اور کب ان کو مرتب کیا گیا ہے۔ ارتقا کی نوعیت کس شے سے متعین ہوئی یہ سب باتیں تاریکی کے اسی پردہ میں چھپی ہوئی ہیں جس کے اندر ہندوستان کی اکثر و بیشتر تاریخ ہے۔

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ



# صحی نامہ اصول فلسفہ ہندو

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
درہنیں (درہنیں)	(ہنیں)	۱	۲۶	بھجنا	بھجنا	۱۱	۲
در اصل	صل	۴	=	پانیہ	پامینہ	=	=
بارے	بار	۱۵	۲۸	یری	یری	۱۳	۲
یہ	یہ	۹	۳۱	ہو	ہو	۱۶	۳
شے	سے	۱۵	۳۲	دیر آگاہ	ادیر آگاہ	۱۷	=
ماسوں کی	ماسوں	۱۷	۳۳	کریندیاں	کریندیاں	۱	۵
شامہ	شامہ	۱۲	۳۵	کے	لے	۲	۶
فضا	نہا	۱۸	۳۹	ہے	بھی	۲۳	۷
کے	کے	۱۳ و ۱۲	۶۶	کرتا	کرتی	۳	۸
گلی	کلی	۲۲	۸۱	ارادی	اردی	۱۱	۱۰
ہوا کرتی ہے	ہو کر کے	۱	۹۷	میں	میں میں	۳ و ۳	۱۵
ویدانتہ	ویدانہ	۲	=	کر دینا	کر دینا	۴	۱۸
واری	ورقی	۷	۹۸	اٹھ	اٹھ	۵	۲۰
سن	سن کا	۱۵	۱۰۱	یا	ما	۱	۲۵
ان	اس	۸	۱۰۲	بنا	بتا	۴	=
میں	میں میں	۱۲	=	عمل	مل	۱۰	=



صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ویدانتیوں	ویدنتیوں	۲۴	۱۷۰	شری و دیا	شری و دیا	۱۶	۱۰۲
صفات	صفات سے	۱۰	"	پہلی	پہلی	۳	"
اس کو	اس	۱۱	۱۷۳	وجود	وجود	۲۰	۱۰۷
توجہ	توجہ	۱۲	"	جنانا	جنانا	۵	۱۱۲
قریب	قریب	۱۹	"	پرستیہ	پرستیہ	۱۷	۱۲۱
کا	کے	۵	۱۹۰	رکتوں	رکتوں	۱۱	۱۳۴
کا	کے	۱۲	۲۰۷	کی	کو	۱۹	۱۳۶
جیہ	پیچیدہ	۱۸	۲۱۰	کوہ	کو	۲۰	۱۴۱
اربوں	اریوں	۵	۲۱۱	رسوم	سوم	۱۰	۱۵۳
متغیر ہو	متغیر	۱۷	"	ہوتے ہیں	ہوتی ہے	۲۴۱۳	۱۶۲
.	.	.	.	قاپینوزے	قاپینوزے	۵	۱۶۵

د - م - د

